# Die Ethik des Positivismus nach Ernst Laas

## Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der

Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

Von

**Ludwig Salamonowicz**

aus Gunzenhausen (Bayern).

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Juni 1935.
Tag der Promotion: 11. Dezember 1935.

1935

Druck: H. Lücker, Dortmund, Göringstraße 32.

447

Referenten: Professor Dr. Paul Hofmann
Professor Dr. Eduard Spranger

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die vorliegende Abhandlung wurde von der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität als Dissertation genehmigt.

Meiner Mutter

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544314_0049

## INHALTS-ÜBERSICHT.

### 1. Teil

### Vorbereitendes


Seite

1. Einleitung 1
2. Die philosophische Situation, vor allem im Hinblick auf die Ethik, in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts 2
   a) Die Methode und das Interesse der damaligen Philosophie
   b) Der Utilitarismus
3. Grundzüge der Erkenntnistheorie von Laas 15
   a) Der Erkenntnisgegenstand
   b) Der Realitätsbegriff
   c) Der Wahrheitsbegriff


### 2. Teil

### Der theoretische Aufbau der Laas'schen Ethik


1. Programmatisch-methodisches 19
   a) Die Aufgabe seiner Ethik
   b) Die Methode
2. Die Fundierung des Sittlichen auf die Lust 21
   a) Die Frage nach dem „gut"
   b) Lustempfindung und sittliches „gut"
   c) Lustempfindung und sittliches Wertbewußtsein
3. Heteronomie und Autonomie (Kriteriumsfrage) 25
   a) Der Problemanschluß
   b) Das Kriterium für das Sittliche bei Epikur
   c) bei Bentham
   d) Der Grund für die Heteronomie der positivistischen Moral
4. Aufbau und Struktur der Normen 35
   a) Die Frage nach dem obersten Wert
   b) Die Normen
   c) Das Negative an den Normen
   d) Das geforderte Wesen der Normen
   e) Normen, objektive Güter und Gesamtwille
5. Die beiden Pflichtbegriffe in der Laas'schen Ethik 40
   a) Die Begründung der Pflicht
   b) Die Begriffsverschiebung der Pflicht
   c) Absoluter Pflichtbegriff und positivistische Moral

Seite

6. Ethik und Rechtswissenschaft. Ethische und juridische Normen 44
   a) Die theoretische Aufgabe der Ethik
   b) Gesinnung und spezifisch ethische Normen
   c) Der Rechtsbegriff in der Ethik
7. Der Konflikt der Pflichten und Rechte 50
   a) Gründe für den Konflikt
   b) Die Lösung der Konflikte
8. Das Gewissen 53
9. Das Problem der Willensfreiheit 54
   a) Der Freiheitsbegriff
   b) Die Beweise
   c) Verantwortungsgefühl und Willensfreiheit

**3. Teil**

**Der inhaltliche Ausbau der Laas'schen Ethik**

1. Die Tugenden 57
   a) Begriff der Tugend
   b) Wert und Gliederung der Tugenden
   c) Die höchste Tugend
   d) Die doppelseitige Relativität ethischer Gebilde
2. Die drei Ideale 62
   a) Das höchste Gut in kritischer Beleuchtung
   b) Der Grundirrtum der Laas'schen Ethik
   c) Die Konstituentien des Glückes
3. Pädagogisches 65
   a) Die Sanktionen des Guten
   b) Die Erziehung

Schlußbetrachtung 68

# 1. TEIL.

## Vorbereitendes.

### 1. Einleitung.

Ernst Laas (1837—1885), anfänglich Gymnasiallehrer in Berlin, dann seit 1872 Professor der Philosophie an der Universität in Straßburg, ist einer der Hauptvertreter des Positivismus in Deutschland.

Von seinem dreibändigen Hauptwerk: „Idealismus und Positivismus" (Berlin, 1879—1884) enthält der zweite Band, erschienen 1882, die systematische Darstellung seiner Ethik, die hier analysiert werden soll. Auf seine hierzu herangezogenen anderen Schriften, teilweise ethischen Inhalts, wird von Fall zu Fall verwiesen.

Bevor wir in die Analyse der Laas'schen Ethik eintreten, lassen wir historische Betrachtungen folgen, vor allem eine Darstellung der ethischen Problemsituation, aus der heraus die Laas'sche Ethik ihre Nahrung zieht. Denn nur unter Beibehaltung des geschichtlich-geistigen Hintergrundes kann man diesem Denker gerecht werden, dessen Stärke keineswegs in der Aufstellung origineller, philosophischer Theorien besteht, sondern sich vielmehr als ein ernsthaftes, ehrliches Ringen mit dem Problemkreis philosophischer Ethik erweisen wird, freilich, unter der Perspektive seiner Zeit, der Zeit des Positivismus in Deutschland.

Als zweite methodische Vorarbeit bringen wir die Grundzüge seiner Erkenntnistheorie, die wesentlich für die Aufrollung der von ihm gesehenen ethischen Probleme sind.

Bei dem Aufzeigen der kritischen Haltung von Laas zu bestimmten ethischen Systemen versuchen wir, innerhalb unserer Darstellung, seine eigene Auffassung verständlich zu machen. Gelingt uns das, dann müßte sein System gewissermaßen mit organischer Notwendigkeit vor unseren Augen entstehen.

Wie weit nun Einheit und Konsequenz sein Denken durchziehen, ergibt sich aus der eigentlichen Analyse.

## 2. Die philosophische Situation, vor allem im Hinblick auf die Ethik, in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts.

Laas' Ethik erschien 1882. Ihr voran ging 1879 eine kritische Auseinandersetzung mit dem Idealismus und Positivismus, die den erkenntnistheoretischen Rohbau seiner Philosophie liefert und manchen Grundgedanken seiner Ethik birgt. Dieses letztere gilt noch viel mehr von seinen beiden vorbereitenden Abhandlungen: „Die Kausalität des Ich" und „Vergeltung und Zurechnung", erschienen in dem 4. bis 6. Jahrgang (1880—1882) der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie".

In der genannten Vierteljahrsschrift spricht sehr deutlich der Geist seiner Zeit. Unser Interesse gilt vor allem der ethischen Problemlage in der Zeit von Laas. Diese ethische Problemsituation läßt sich aber sinnvoll nur im Zusammenhang mit dem gesamten geistigen Leben von damals betrachten, sie muß also gleichsam im historischen Querschnitt gesehen werden.

### a) Die Methode und das Interesse der damaligen Philosophie.

Für Metaphysik schlechthin hat man in den 80er Jahren kein Interesse mehr. Weltanschauung wird zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis der Welt. Der Mensch, insofern er sein Verhältnis zu Welt und Menschen bestimmen will, kann an der Naturwissenschaft nicht mehr vorbei, ihre Methode ist die einzig wahrhafte, d. h. diejenige, die zur Erschließung der Wahrheit führt. Und die Methode der Naturwissenschaft besteht darin, sich an die empirisch gegebenen Tatsachen zu halten, diese auszuwerten und nichts als Erklärungs- oder Konstruktionsprinzip für Theorien gelten zu lassen, was sich nicht an den Gegebenheiten aufzeigen ließe. Dieser Methode bemächtigte sich die Philosophie. Philosophie war nun nicht mehr die Wissenschaft, die von sich aus mit eigenen Methoden Weltbilder und Weltzusammenhänge entwerfen konnte, oder die die seelisch-geistige Wirklichkeit des Menschen isoliert von aller Naturwissenschaft der Erkenntnis zugängig machen durfte. Diese Philosophie hatte jetzt ihre Grenzen dort, wo auch die Naturwissenschaften stehen bleiben mußten, und ohne die Ergebnisse der empirischen Forschung hatte sie nichts auszumachen. Dies war der Aspekt, unter dem die Philosophie existierte. Sie wollte streng wissenschaftlich sein, empirische Wissenschaft und war von der eigentlichen Naturwissenschaft nur in ihrer Themastellung unterschieden. Die erstere beschäftigte sich vorwiegend mit der Natur, die letztere mit dem Menschen in seinen geistigen und sozialen Aeußerungen.

Es ist klar, daß auf diesem geistigen Nährboden eine idealistische Ethik, wie die Kant'sche oder Hegel'sche etwa, unmöglich bestehen konnte. Eine Ethik, deren Zentralidee die absolute Sittlichkeit gebildet, und deren Problemkreis sich um dieses losgelöste, sittliche Sein und sein Verhältnis zur freien Person gespannt hätte, galt als völlig gegenstandslos, war „Metaphysik". Wer sollte diese noch verfechten? Hegel war ja seit 1831 tot. Kurz: für die aprioristisch-absolutistische Ethik war die Zeit vorbei. Die neue naturwissenschaftliche Methode innerhalb der Philosophie, die ja Hand in Hand geht mit dem gewandelten Interesse, schafft natürlich auch neue Typen in den einzelnen philosophischen Disziplinen. Auch für die Ethik wird nun das genetisch-analysierende Verfahren, die psychologische Betrachtungsweise, angewandt. Man glaubte, mit der naturwissenschaftlich gegebenen empirischen Welt sei die Totalität des Seins erschöpft. Die Existenz einer übersubjektiven Geisteswelt wurde nicht anerkannt. So mußte diese empiristische Methode auch die der Ethik werden. Der „Mensch" in seiner geistig-seelischen Existenz konnte aus den Gegebenheiten der inneren Erfahrung begriffen werden und ließ sich in diese auflösen. Hatte man diese Gegebenheiten der inneren Erfahrung, also die Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen und Willensregungen in ihrem Werden und Vergehen untersucht, die Gesetzmäßigkeit ihrer Assoziations- und Disassoziationsfähigkeit gefunden, dann war das Geistige und Seelische erschlossen. Auch das Denken ist ein bloßer innerer Vorgang. Die Begriffe sind Vorstellungen und das Urteil stellt eine Verbindung von Vorstellungen dar. Innere und äußere Erfahrungen erschließen die beiden Reiche, innerhalb derer sich die Totalität des Seins und Geschehens findet. Für die Ethik heißt das: Beschränkung auf das Erfahrbare, Ausschluß aller spekulativen oder transzendenten Fundierungsverhältnisse. Damit ist gleichzeitig die Richtung für das Forschungsinteresse dieser philosophischen Ethik gewiesen. Sie sieht nun ihre Probleme vorwiegend auf der Seite der Genesis: Wie die einzelnen Normen entstanden seien, worauf sie zurückzuführen sind. Diese letzte Fragestellung lenkt dann von selbst auf die Bedeutung und Berechtigung der gewordenen sittlichen Forderungen hin, auf ihre Anerkennung oder Verwerfung von seiten des sie erklärenden Philosophen. Die empirisch-psychologische Grundlage der Ethik war es, die man erforschen wollte. Und man glaubte, damit die Sphäre des Sittlichen völlig durchschaut zu haben.

Das Streben dieser metaphysik-feindlichen Epoche ist jedoch kein willkürliches. Es liegt tief bedingt in der Auseinandersetzung mit der Philosophie des deutschen Idealismus. Bei Laas ist dies ganz deutlich spürbar; seinem Schaffen wird man erst

gerecht, wenn man es als ein Sich-Auseinandersetzen mit dem Idealismus, vor allem dem deutschen begreift. Ohne diesen Rückgang auf die Ausgangsstellung würde Laas als Kopist des englischen Utilitarismus erscheinen, etwa des eines Bentham oder Mill, der, wie sich bei unserer Analyse auch zeigen wird, in seinen ethischen Untersuchungen über die Millschen kaum hinausgekommen ist. Aber dennoch liegen die Voraussetzungen für die beinahe gleichen Ergebnisse völlig verschieden. Bentham und Mill setzen die empiristische, psychologisierende philosophische Linie fort, die mit Bacon und Hobbes beginnt, in Locke, Berkeley und Hume weiterläuft und einen Komplex bildet von in sich zusammenhängenden, aufeinander abgestimmten Ansichten und Richtungen. In ihren ethischen Aspekt zerlegt, würde diese Linie als Hedonismus, Eudämonismus oder Utilitarismus erscheinen.

Ganz anders die Ausgangsstellung und Denkhaltung bei Laas. Er ist Positivist (Empirist) aus Entsagung, um der methodischen Disziplin wegen. Im Grunde ist er dem Ethos eines Kant verhaftet, dessen Anschauungen über Pflicht und Gesinnung häufig bei ihm, zuweilen ganz unbewußt zutage treten. Aber Laas versucht das Kantische Ethos positivistisch zu denken und zu begründen, weil er, nach seiner ehrlichen Ueberzeugung, die sich selbst verherrlichende Souveränität des Geistes, der aus sich heraus teilweise oder wie bei Fichte sogar gänzlich die Wirklichkeit zu konstruieren können glaubt, nicht mitmachen kann. Für Laas hat der Geist, die Vernunft als Quelle unserer Erkenntnis, keinen Vorzug der empirisch gegebenen Tatsachenwelt gegenüber. „Während wir anderen (die Positivisten) zufrieden sind, wenn wir verstehen können, wie aus Wahrnehmungsdaten und allmählich sich verfeinernden Bedürfnissen gewisse Erkenntnis- und Wissensaspirationen haben entstehen können, und wenn das gegebene je länger je mehr unseren Erwartungen sich gefügig erweist, entwarf Platon von sich aus die Forderung, daß das echte Wissensobjekt konstant und ewig sich selbst gleich sein müsse — was weiter die Diskreditierung der Wahrnehmungsdaten zur Folge hatte; und Kant erklärte: Eigentliche Wissenschaft muß apodiktisch, muß a priori, mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit, muß aus der Möglichkeit erkennen; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthält, ist nur uneigentlich ein Wissen. Wir suchen unsererseits auch nach notwendiger, systematischer Verknüpfung; aber wir tun es, ohne die Hoffnung zu hegen, jemals über letzte Tatsachen, die sind weil und wie sie sind, hinauszukommen. Wir mögen gelegentlich wünschen, daß die wissenschaftliche Tatsachenforschung mehr unter die Disziplin der ökonomischen Rücksicht auf relevante Folgerungen und Verwertungen genommen

werde: aber wie wir darauf kommen sollten, die Konstatierung von Tatsachen überhaupt für eine Angelegenheit nicht vollbürtiger Wissenschaft zu erachten, ist nicht abzusehen. Und gar: warum wir die Herausstellung bloß empirischer Gesetze um einer anspruchsvollen und vergeblichen Erkenntnis „aus bloßer Möglichkeit" willen diskreditieren sollten, ist noch weniger abzusehen." (III 438 f.)

Aus diesen Worten sprechen die eigentlichen Motive des Laas'schen Standpunktes, wie des Positivismus überhaupt. Mit Kant setzte der Versuch ein, den durch die Humesche Kritik abgewiesenen Anspruch der Vernunft, eine an sich seiende Wesenswelt aus reinen Begriffen zu erkennen, umzubiegen in einen transzendentalen Subjektivismus, der zwar den Anspruch des An-sich-zu-erkennen aufgibt, aber dennoch dem Geiste sein Recht läßt. Die erfahrbare Natur ist nämlich bei Kant keine an sich bestehende Welt einzelner Dinge, sondern eine in der menschlichen Erkenntnis aufgebaute Welt von Erscheinungen, abhängig vom menschlichen Verstande. Denn das spontane selbsttätige Ich baut in sich die Erscheinungswelt auf, seine Grundformen sind ihr jenseitig, transzendent und dennoch auf sie bezogen und haben nur in dieser Bezogenheit Erkenntnis- und Wahrheitswert, d. h. sie sind transzendental. Damit wird die Absolutheit des Kosmos aufgehoben, aber die des Subjektes in gewissem Sinne beibehalten. Die weitere Entwicklung des deutschen Idealismus führte zur gänzlichen Verabsolutierung des Subjektes, des Geistes. So bei Fichte, der sich nicht mit der zwar einheitstiftenden, aber formalisierten Funktion des Kantischen Verstandes begnügt, sondern vielmehr im Subjekte auch das materiale Aufbauprinzip der Welt erblickt. „Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse und die Unendlichkeit erfülle." (Fichte ed. Medicus, I. S. 468.)

Gegen diesen metaphysischen Subjektivismus setzt allerseits die positivistische Reaktion ein, bei Laas nun so, daß die degradierte Tatsachenwelt überbewertet und dadurch auch die Kantische Position abgelehnt wird. Der Verstand zieht sich gänzlich aus dem Gebiete der Prinzipienforschung und rein logischen Untersuchung zurück und unterwirft sich der Einstellung, die sich in den exakten Wissenschaften ausgebildet hat, er beschränkt sich auf das Beobachtbare, Tatsächliche, auf das ihm in seinen Bewußtseinsphänomenen Gegebene und lehnt jede Frage nach der letzten Ursache und dem Ziele einer solchen Tatsache ab. Der in den Empfindungen phänomenal gegebene Inhalt wird zum Bewußtseinsinhalt, aus dem heraus sich alle Erkenntnis zu entwickeln hat. Letztlich ist dieser Standpunkt auch ein Subjektivismus, da ja nur das „empfindungsbesetzte Bewußtsein" als Wirklichkeit gilt. Dieser positivistische Subjekti-

vismus unterscheidet sich vom Idealismus auch dadurch, daß er sogar die formalen, also die z. B. Kantischen eigenberechtigten schöpferischen Formfunktionen des Geistes leugnet. Wir haben hier die Reaktion gegen den im Idealismus uferlos gewordenen Geist. Der menschliche Verstand hatte sich im Idealismus durch seine Verabsolutierung in eine gefährliche Isolation gegenüber dem Leben hineinmanövriert. Aus dieser Situation wollte ihn der Positivismus retten. Die Rettung glaubte er nur durchführen zu können, wenn er den Verstand bescheidener werden ließ, ihn zwang hinabzusteigen aus der Region leerer Spekulation und ihn in eine neue Relation zum Leben, zu den Tatsachen rückte. Daher die Feindschaft des Positivismus gegen jede Spekulation und Metaphysik.

So etwa sah die philosophische Problemsituation der Ethik in den 60er bis 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in Deutschland aus. Wurzel hat sie fast zwei Jahrzehnte früher schon gefaßt, doch interessieren uns hier nur die drei angegebenen Jahrzehnte, die genügen, um die Laassche Ethik auch literarhistorisch verstehen zu können.

Für diese Problemsituation boten sich Lösungen an, die vom englischen Utilitarismus herkamen.

Für die Beurteilung der Laas'schen Ethik ist es wichtig, eine Wesenszeichnung des neueren englischen Utilitarismus zu geben. Denn es wird sich zeigen, daß bei Laas nicht nur dieselbe Problemaufrollung wie bei Mill, sondern auch die gleichen Methoden und Lösungsversuche vorliegen.

### b) Der Utilitarismus.

Das Wort Utilitarismus hat eine doppelsinnige Bedeutung: einmal bezeichnet es eine bestimmte Richtung in der Ethik, eine Theorie der Moral, die noch vor Bentham liegt und das Sittliche nach den Nützlichkeitswerten beurteilt, zum andern eine ethisch-politische Gedankenrichtung, die er begründete. Die Utilitarier in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren keine Theoretiker, die nichts als die Ausarbeitung einer Philosophie der Ethik im Sinne gehabt hätten, sondern Männer der Tat, die sich für praktische Politik interessierten und einen großen Einfluß auf die englische Gesetzgebung ausübten. Dies gilt besonders von Bentham, der eher Jurist und Gesetzgeber als Philosoph ist. Daher ist ihm die Ethik nur Mittel zum Zweck; eigentlich will er nur die Mängel der englischen Gesetzgebung aufdecken und den Weg für soziale Reformen frei machen.

Diese politisch-soziale Seite muß man im Blick halten, wenn man den modernen, philosophisch-ethischen Utilitarismus verstehen will. Der Gesetzgeber muß für das größte Glück der Ge-

sellschaft sorgen, in der naturgemäß jeder einzelne nur sein eigenes Glück sucht. Und wie kann dies geschehen? Von diesem Standpunkte aus wird das ethische Problem von Bentham betrachtet, das so ein praktisches und kein rein philosophisches mehr ist.

Für die philosophische Haltung des modernen Utilitarismus ist seine jeweilige Stellung zum Intuitionismus bedeutsam, der behauptet, daß gewisse letztgültige moralische Prinzipien und Axiome unmittelbar einsichtig sind, intuitiv erfaßt werden, und daher das Ziel der Moral oder die Idee des Guten nicht durch empirische Induktion gewonnen werden könne. Die früheren englischen Moralisten vereinigten friedlich miteinander intuitionistische und utilitaristische Prinzipien. So z. B. der Intuitionist Hutcheson, der eigentlich zuerst das Prinzip von der „größten Glückseligkeit der größten Anzahl" aufgestellt hat. Das ändert sich in der Zeit eines Hume, Hartley und Adam Smith. Für diese wird die Ethik einfach ein Zweig der Psychologie. Die Frage nach dem Ursprung der sittlichen Gefühle tritt in den Vordergrund und wird auf psychologischer Grundlage gelöst. Hume lehrt demgemäß: „Die Vernunft ist und soll der Sklave der Affekte sein. Sie ist nicht befugt, den Vorzug gegen irgendeinen Affekt oder eine Emotion zu beanspruchen." (Treatise II, 194.) Die Vernunft hat sich nicht darum zu kümmern, erste Grundsätze und letzte Ziele aufzustellen. Sie kann nur über die Mittel urteilen, die für die Erreichung der aus den Gefühlen erstehenden Zwecke nützlich sind.

Gegen diese Versuche einer zersetzenden psychologischen Analyse tritt eine Reaktion ein und trägt mit bei zur Entstehung des modernen Intuitionismus und Utilitarismus. Der erstere, die reaktionäre Richtung, will wieder im unabhängigen moralischen Bewußtsein die ethischen Prinzipien verankert wissen. In Thomas Reid hat sie ihren ersten Vertreter (Schottische Comon-Sense Philosophie). Die andere Schule nimmt bewußt das Nützlichkeitsprinzip an und macht es zum letzten Maßstab für das Sittliche. Zur Zeit Benthams und Mills klaffen diese beiden Richtungen weit auseinander, und erst spätere Versuche erstreben die Wiedervereinigung. Aus dieser ergeben sich dann Nüancierungen des Utilitarismus.

Beim Aufzeigen der einzelnen Schattierungen innerhalb des Utilitarismus lassen wir uns von zwei Gesichtspunkten leiten, aus denen sich die Kennzeichnung ergibt: dem Moralprinzip, d. h. der Beschaffenheit des Maßstabes für die sittliche Beurteilung und ferner der Methode für die Begründung der moralphilosophischen Thesen.

Der individualistische Utilitarismus Benthams.

Jeremy Bentham (1748—1832) ist der Begründer des neueren

utilitaristischen Moralsystems. Er ist zwar nicht der Entdecker des Gedankens vom „größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl" als eines ethischen Prinzips (siehe Seite 31). Sein geschichtliches Verdienst liegt vielmehr darin, daß er diesen Gedanken in festen Griff nahm, ihn zum Grundprinzip seines Denkens machte und zu einem System ausbaute, das er mit einer ungeheuren Fülle von empirischem Stoff versah. Sein gesamtes Denken ist in den Voraussetzungen der empiristischen Philosophie verankert. Und hierin tritt der schroffe Gegensatz zutage, in dem seine Lehre zur Denkweise der schottischen Schule als ihrem geschichtlichen Widerpart steht. Hier sind es apriorische und durch intuitives Erkennen als unmittelbar evident zu erweisende Prinzipien, auf denen unsere moralischen Werturteile beruhen. Bei ihm hingegen liegt der Leitgedanke in der aus Erfahrung gewonnenen, psychologischen Einsicht, daß alles menschliche Handeln vom Streben nach Lust und von der Vermeidung der Unlust bestimmt und erfüllt ist [1]).

Wie Bentham von dieser Grundbesinnung aus, die in der Befriedigung des individuellen, egoistischen Luststrebens das sittliche „Gut" erblickt, zu seiner genannten, ethischen Kollektivformel kommt, nach der das ethisch handelnde Individuum das Glück der Gesamtheit erstreben muß, wie er also das Grundproblem des Utilitarismus, die egoistischen mit den sozialen Interessen in Harmonie zu bringen, lösen will, wird bei uns auf S. 30 ff. gezeigt; ebenso wie er zur Quantifizierung des gesamten moralischen Lebens und daraus resultierend zur Aufstellung einer Lust- und Unlustbilanz der menschlichen Handlungen, seinem hedonistischen Kalkül, fortschreitet [2]). Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Benthams Satz vom „größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl" im Grunde auf egoistischer Basis ruht. Der einzelne soll primär seinen Eigennutzen, sein persönliches Glück (Lustempfinden) suchen. Dies gelingt ihm aber nach Benthams Meinung nur dann, wenn er richtig kalkuliert [3]), den anderen wohlwollend gegenübersteht und den moralischen Regeln entsprechend sozial handelt, die somit

---

1) „Die Natur hat die Menschen unter zwei Herrscher gestellt, den Schmerz und die Lust. Sie allein bestimmen, was wir tun müssen und tun werden." (Introduction to the Principles of Morals and Legislation.)

2) Die Gesinnung ist für die ethische Bewertung belanglos. „Denn jeder Beweggrund ist seiner Entstehung nach gut, jeder will sich Vergnügen erzeugen, will den Schmerz vermeiden; so war es stets, und so wird es auch immer bleiben." (Deontologie I S. 170) Eine moralische Motivation leugnet also Bentham.

3) Aus moralischen Qualitäten werden intellektuelle, man möchte fast sagen geschäftliche. Unsittlich handeln „ist eine unrichtige Berechnung seines Interesses." (a. a. O. S. 223)

einen teleologischen Charakter haben[4]).

Daher bezeichnet man den Bentham'schen Utilitarismus am besten als individualistischen, da das gesellschaftliche Glück zwar gefordert, aber doch bloß sekundär ist.

John Stuart Mill (1806—73) geht von der utilitaristischen Doktrin Benthams aus, gelangt aber zu einer viel weniger groben und anstößigen Moraltheorie. Er sah deutlich, daß der Philosophie Benthams die tieferen und feineren Aspekte des Lebens verborgen geblieben waren, daß ihm ein differenziertes, ethisches Wertempfinden abging. Einer Formel, die für die Gesetzgebung richtig sein möchte, wurden gewaltsam alle Erscheinungen auf sittlichem Gebiete unterstellt. In seinem Essay über Bentham urteilt Mill: Insoweit die Nützlichkeitstheorie Bentham veranlaßte, „seine Beachtung den Folgen einer Handlung als demjenigen Elemente der Betrachtung zuzuwenden, das über ihre Moralität entscheidet, war er unstreitig auf dem richtigen Wege; um aber auf diesem Wege weiter zu kommen, war eine größere Kenntnis der Charakterentwicklung und der Folgen, die Handlungen für den Seelenzustand des Handelnden selbst haben, erforderlich, als Bentham besaß." (Bd. X, ed. Gompertz, S. 181.) „Daß es ein Gefühl moralischer Billigung oder Mißbilligung im eigentlichen Sinne gibt, deren Gegenstand wir selbst oder unsere Mitmenschen sind, scheint er gar nicht zu ahnen", genau so wenig, daß es eine „Selbstachtung" gibt. „Das Gefühl der Ehre und der persönlichen Würde, jenes Gefühl der Erhebung oder der Erniedrigung, das unabhängig von anderer Leute Meinung, oder sogar trotz dieser Meinung seine Wirkung äußert, .... keines all dieser mächtigen Elemente der menschlichen Natur wird bei Bentham als Triebfeder des Handelns für wert erachtet." (a. a. O. 160 f.) Mill geht nun mit einem viel feineren Verständnis und Wertgefühl an die Erklärung der sittlichen Phänomene. Von seinem Vater her war ihm die Bedeutung der Assoziationspsychologie vertraut, von Comte die der sozialen Gefühle. So versucht er den einseitigen Egoismus,

---

4) Die Lustmotive des Handelns werden durch vernünftige Ueberlegungen, die auf Lusterfahrung beruhen, geleitet. Bentham kennt vier Arten dieser Lusterfahrungen (Ueberlegungen), Sanktionen genannt, die ganz erheblich dazu beitragen, das Individuum den sozialen Nutzen erstreben zu lassen. Laas übergeht in seiner Auseinandersetzung mit B. diese Sanktionen, die eine wichtige Rolle in der Geschichte des Utilitarismus spielen, bei Laas selbst wiederkehren und deshalb von uns gebracht werden. Die physische Sanktion (Lockes „Law of Nature") ersteht aus den Lust- und Unlustgefühlen, die einer Handlung naturgemäß folgen. Die politische Sanktion entstammt dem Urteil der herrschenden Macht, die moralische der Stellungnahme der Gemeinschaft, und schließlich die religiöse der Erwartung des unmittelbaren Eingreifens eines transzendenten Wesens. (Principles of Morals and Legislation, Cap. III.)

an dem Benthams Theorie hängen blieb, zu überwinden.

Mit Bentham stimmt Mill darin überein, daß er als „Grundlage der Moral das Prinzip der Nützlichkeit oder der größten Glückseligkeit annimmt, . . . und daß Handlungen in dem Grade recht (gut) sind, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen und unrecht, insofern sie das Gegenteil der Glückseligkeit bezwecken. Unter Glückseligkeit ist das Vergnügen und die Abwesenheit des Leides verstanden." (Nützlichkeitsprinzip, S. 134.) Das Glück bildet also auch bei Mill den sittlichen Maßstab, aber „nicht des Handelnden eigene Glückseligkeit, sondern die aller Mitbeteiligten." (a. a. O. 145.) Glückseligkeit definiert Mill weiter als ein „konkretes Ganzes", das sich aus all dem zusammensetzt, was überhaupt erwünscht und erstrebt wird. So ist z. B. die Tugend eines ihrer Teile. Aber alle Teile und Mittel werden von dem „Nützlichkeitsmaßstab sanktioniert und approbiert" (a. a. O. 169). Der einzig mögliche Beweis, daß etwas wünschenswert ist, besteht nach Mill darin, „daß die Menschen dasselbe wirklich wünschen" (analog dem, „daß ein Gegenstand sichtbar sei, daß man ihn wirklich sieht"). Nun wünscht „jedermann seine eigene Glückseligkeit", die somit „ein Gut für diesen einzelnen ist, und deshalb bildet die allgemeine Glückseligkeit ein Gut für die Gesamtheit aller einzelnen" (166). Daß der einzelne das allgemeine Wohl wünschen kann, beruht auf den „sozialen Gefühlen der Menschen, in jenem Verlangen nach Einheit mit unseren Mitgeschöpfen . . . Der soziale Verband ist dem Menschen so natürlich, . . . daß er sich nie anders denkt denn als Glied einer Genossenschaft". So wird das Glück „anderer für ihn ein Gegenstand, dem er naturgemäß seine Aufmerksamkeit schenken muß, so gut wie irgend einer der physichen Bedingungen unseres Daseins" (162 f.).

Diese Argumentationen zeigen Mill als Utilitarier, der anscheinend grundsätzlich über Bentham nicht hinausgeht. Die Lusttheorie der Hedoniker seit den Tagen Aristipps, findet sich auch bei ihm. Der charakteristische Unterschied zu Bentham liegt vielmehr im folgenden. Mill unterscheidet Lustgefühle, die ihrer Art nach höher zu werten sind, als noch so große Quanten anderer Lustgefühle, und er schreibt den Menschen, in denen das Bewußtsein dieser Artunterschiede besonders stark und unverwischbar ist, eine höhere moralische Würde zu als denen, bei welchen dieses Bewußtsein schwach oder nicht vorhanden ist. „Es ist besser, ein unbefriedigter Sokrates als ein befriedigter Tor" zu sein (137). Die Berufung auf die moralische Würde war ja einer der Punkte, den die Gegner Benthams diesem gegenüber stets geltend machten, und so glaubte Mill, daß er durch diese Ergänzung den Utilitarismus die Vorzüge der Intuitionistischen Schule, deren bewußter Gegner er war, zu-

gänglich gemacht habe. Nun verlangten aber die Intuitionisten ferner von den Empiristen Rechenschaft über das Vorhandensein der moralischen Gefühle, des Gewissens, des Pflichtbewußtseins, kurzum eine Erklärung für das Phänomen des sittlichen Bewußtseins. Denn auf dessen Vorhandensein stützen sich ja ihre Thesen von in sich selbst gegründeten, apriorischen, ethischen Prinzipien. Dieser Aufgabe hält sich Mill für gewachsen. „Kinder", so sagt er, „haben keine moralischen Gefühle, und Kinder, deren Wille auf keinen Widerstand stößt, erwerben sie niemals" (Disertationes I, 138). Unsere „moralischen Gefühle" sind nicht „angeboren, sondern erworben, aber deshalb nicht weniger natürlich". „Es ist dem Menschen natürlich, Städte zu bauen, den Boden zu bearbeiten, obgleich dies erworbene Fähigkeiten sind". Genau so verhält es sich nach seiner Meinung mit unseren sittlichen Fähigkeiten, die der Ausbildung nach jeder Richtung hin offen stehen und durch „Pflege zu einer hohen Stufe der Entwicklung" gebracht werden können, bis sie schließlich jeweils spontan hervortreten, ohne die Beziehung auf die früheren, verursachenden Einzelerfahrungen beizubehalten. Recht und Pflicht sind nach Mill abstrakte Ideen, die, genau wie alle abstrakten Ideen, aus unzähligen konkreten Erfahrungen erzeugt sind. Das Gewissen ist nichts anderes als ein Komplex erworbener Gefühle, der durchbrochen werden muß, „bevor wir etwas tun können, das unseren Maßstab des Rechtes verletzt" (Nützl. 157 ff.).

Es ist Mills Genialität nicht gelungen, diese ausgearbeitete Theorie wirklich überzeugend zu machen. Zweifellos liegt viel Wahres in seinen Demonstrationen. Doch ist seine Assoziationspsychologie nicht imstande, zu erklären, wie alle Tatsachen des moralischen Bewußtseins in der Lebenszeit jedes einzelnen Individuums neu entstehen könnten, wenn der Geist bei der Geburt eine tabula rasa wäre.

Dieselben Schwierigkeiten wiederholen sich bei der Darstellung der Beziehungen des individuellen zum allgemeinen Wohl und den Motiven (Sanktionen), die uns veranlassen sollen, zugunsten der Allgemeinheit zu handeln. Bentham operiert hier, wie wir gesehen haben, mit starken äußeren Motiven. Vermeidung von Krankheit, Furcht vor Strafe, Scheu vor übler Nachrede sind nach ihm die hauptsächlichen Gründe, die uns auf augenblickliche oder nur egoistische Lustquanten verzichten heißen. Auch hier ist Mill zweifellos die feiner organisierte Natur. Er erklärt diese äußeren Motive zwar nicht für unwirksam, aber daneben weist er auf die innere Sanktion hin, die für den moralisch qualitativ Höherstehenden immer die eigentlich entscheidende sein wird und so erst seinen sittlichen Charakter ausmacht. Es ist wiederum die Berufung auf die Würde

der moralischen Persönlichkeit, nach der das höchste Gut, weit hinaus über all die von Bentham ins Auge gefaßten mehr äußeren Vorteile, in der Uebereinstimmung mit sich selber entsprechend der Billigung des Gewissens liegt. Es ist wahr, Mill will das Gewissen utilitarisch reguliert haben. Er versucht es verständlich zu machen, daß das größte Glück der größten Anzahl oder, wie er es nennt, das „Wohl der Menschheit", den Leitstern des ethischen Menschen bilden soll.

Aber nun entsteht als letzte Frage das große Problem des Utilitarismus: wie kann sich das Individuum davon überzeugen, daß tasächlich sein Wohl in dem der Gesamtheit liegt und wie vor allem kann es ethisch dazu verpflichtet werden, das Wohl der Menschheit zu erstreben? Bentham hatte auf den ersten Teil dieser Frage einen rechnerischen Beweis für die Tatsächlichkeit der Koinzidenz des eigenen Wohls mit dem Wohl aller gebracht. Für die ethische Berechtigung einer Handlung, die das eigene Leben der Gesamtheit opfert, fehlen ihm sowohl die Gründe wie das Verständnis. Mill sah in beiden Punkten schärfer und weiter. Er war sich bewußt, daß Benthams Nachweis dieser Koinzidenz erhebliche Lücken und Mängel zeigte. Mill glaubt nun den Weg, auf dem das ethische Individuum zum Dienste an der Menschheit verpflichtet werden kann, in einer anderen Richtung gefunden zu haben. In den Theorien der Assoziationspsychologie bewandert, betrachtete er in charakteristischer Ueberschätzung die Regeln der Assoziation der Vorstellungen und Gefühle als gleichwertig den allgemeinen Naturgesetzen. Er dachte in ähnlicher Weise, wie es Hume als erster getan hatte, an die Möglichkeit, durch Herstellung fester psychischer Assoziationen ein psychisches Verhalten von derselben ausnahmslosen Notwendigkeit herstellen zu können, wie es die Vorgänge auf dem Gebiete der dinglichen Wirklichkeit zeigen. Mill kommt es nicht in erster Linie darauf an, eine Demonstration für das Zusammenfallen des eigenen Glücks mit dem aller zu geben, obwohl er auch Beweisgänge dieser Art gelegentlich bringt, sondern die Hauptsache bleibt, mit den Vorstellungen des Wohls und des Fortschrittes der Menschheit, der moralischen Vornehmheit und Würde, so starke gefühlsmäßige Bejahungen zu verbinden, daß ein gegenteiliges Verhalten dem Handelnden sein eigenes Leben wertlos, gemein, als eine Qual erscheinen lassen müßte. Derartige Seiten zeigen Mill als einen sympatischen Ethiker. Ob sie aber rein logisch genommen auf dem Boden des von ihm konzipierten Utilitarismus Berechtigung haben, ist fraglich. Seine methodischen Grundlagen, das induktive psychologisierende Verfahren werden den Wertqualitäten der Lust ebenso wenig wie der sittlichen Würde gerecht. Mills vornehmes sittliches Empfinden ist diesen

Phänomenen aufgeschlossen, aber sein System ist mit der ihnen zugewiesenen Stellung eigentlich durchbrochen.

Der Mill'sche Utilitarismus ist also ein s o z i a l e r. Denn ausdrücklich hebt Mill hervor, „daß die Glückseligkeit, welche für den utilitarischen Moralisten den sittlichen Maßstab abgibt, nicht des Handelnden eigene Glückseligkeit, sondern die aller Mitbeteiligten ist". Das Streben nach eigenem Wohlergehen ist für diesen Utilitarismus moralisch idifferent oder zu mindest sekundär. Zur psychologischen Fundierung dieser seiner Ansicht, d. h. um die Möglichkeit des Strebens nach Nutzen für andere erklärlich zu machen, nimmt er, neben dem von Bentham allein anerkannten egoistischen Trieb, noch einen altruistischen an. Auf diesem letzteren beruht wohl nach Mill auch die Möglichkeit der moralischen Gesinnung. Das Motiv wird vom Zweck genau unterschieden. Das Motiv ist die Intentionsweise, das Gesinnungsmoment: die sittliche Gesinnung diejenige, die den sozialen Nutzen, den Zweck beabsichtigt. So sagt Mill: „Sie (die Utilitarier) wissen auch recht wohl, daß eine gute (sozialnützliche) Handlung nicht notwendig einen tugendhaften Charakter anzeigt, und daß Handlungen, die an und für sich tadelnswert sind, oft aus Eigenschaften entspringen, die auf Lob Anspruch machen können" (Nützl. 149). „Die Moralität der Handlung (ihr Gesinnungswert) hängt gänzlich von der Absicht ab, d. h. von dem, was der Handelnde tun will" (a. a. O. 147). Gut, also nützlich kann die Handlung auch ohne sittliche Gesinnung sein. Aber nicht der Handelnde ethisch. Auch hierin haben wir einen wesentlichen Gegensatz zu Bentham.

Wir verlassen nun Mill und wenden uns der Ethik Herbert Spencers (1820—1903) zu, die in einer nur summarischen Skizzierung gekennzeichnet werden soll, da sie für die Laas'sche ohne Einfluß ist, jedoch unser Bild vom Utilitarismus vervollständigt.

Spencer versucht auf deduktivem Wege einen „rationalen" Utilitarismus zu begründen, der eine Versöhnung mit dem Intuitionismus erstrebt. Statt der induktiven will er die deduktive Methode einführen. Die Ethik hat nach seiner Ansicht die Aufgabe, „aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzbedingungen abzuleiten, welche Arten des Handelns notwendigerweise Glück und welche Unglück erzeugen. Hat sie dies getan, so müssen ihre Deduktionen als die Gesetze des Handelns anerkannt und ohne Rücksicht auf eine direkte Beurteilung von Glück oder Elend befolgt werden". Der empirische Utilitarismus ist eine Uebergangsform, „die auf dem Wege zum rationalen Utilitarismus durchlaufen werden muß" (Data of Ethics § 21).

So faßte Spencer das Gegenstandsgebiet der Ethik in einer

möglichst weiten Perspektive, indem er physikalische, biologische, psychologische und soziologische Gesichtspunkte an es herantrug. Hierbei fand er auch die sittliche Welt von dem Entwicklungsprinzip beherrscht, das sich ihm als eine fortschreitende Entwicklung vom Allgemein-Unbestimmten zum Konkret-Besonderen darstellt, als ein Uebergang aus homogenen und undifferenzierten zu heterogenen und differenzierten Zuständen. Auch das sittliche Handeln untersteht derselben Gesetzlichkeit, die das Ganze des Seins durchwaltet. Trotz des neuen Prinzips, um das er die Ethik bereichert hat, bedeutet aber seine Moraltheorie keine prinzipielle Erneuerung des ethischen Denkens, sondern fügt sich zwanglos und natürlich den bisherigen Systemen der britischen Tradition ein. So akzeptiert er die Grundthesen der hedonistisch-utilitaristischen Moral: die Beziehung alles Handelns auf Lust und Unlust, das Nützlichkeitsprinzip, Glück und Wohlfahrt als Ziel des sittlichen Wollens. In diesen Rahmen nun webt er die evolutionistischen Motive hinein. Fragen wir z. B. nach dem Verhalten, das zum höchsten Glück führt, so erweist es sich als dasjenige, das die größte Lebensförderung und -steigerung in sich birgt. Aus solchen Gründen identifiziert Spencer hochentwickeltes Handeln mit gutem Handeln und das ideale Endziel der Entwicklung, das Leben mit dem idealen Maßstab des sittlichen Handelns, der Lust (vgl. a. a. O. § 16, besonders das Ende). Das höchste Gut ist bei Spencer genau wie bei den anderen Utilitariern — die Lust. Man kann zwar das Leben als das Endziel betrachten, aber nur unter der Annahme, daß es einen Ueberschuß der Lust mit sich bringt. Das Leben ist nur der Lust wegen wertvoll. Spencer behauptet nicht, daß jetzt schon das Leben und die Lust einander decken in dem Sinne, daß irgend etwas, was das Leben fördert, auch zugleich die Lust fördere. Wir stehen, meint er, mitten in einem langen Entwicklungsprozeß, und diese Entwicklung hat die Tendenz, diese zwei Endziele mehr und mehr in Uebereinstimmung zu bringen. Die Moral durchläuft also viele Entwicklungsstadien, und sie alle sind relativ zu diesem höchsten Ideal, das erst auf der Stufe der absoluten Ethik sich erfüllen kann. Hierunter versteht Spencer einen sozialutopischen Zustand, in dem alle Gegensätze und alle sich widerstreitenden Interessen völlig ausgelöscht wären und in dem eine so vollkommene Harmonie herrsche, daß dem moralischen Wesen nicht einmal mehr die Wahl zwischen Gut und Böse übrig bliebe. Dieser Zustand, in dem auch die Alternative zwischen Egoismus und Altruismus überwunden wäre, sei erst bei restloser Anpassung des Individuums an seine Umwelt erreicht.

Den Gegensatz zwischen intuitionistischer und utilitarischer

Ethik suchte Spencer so zu überbrücken, daß er die moralischen Gefühle und sittlichen Grundsätze zwar durch Assoziation, aber nicht in dem Individuum entstanden, erklärte. Für das Individuum sind sie angeboren, apriorisch, für die Gattung erworben. Was Mill bei seiner Erklärung der Phänomene des sittlichen Bewußtseins nicht gelang, weil ihm nur die wenigen kurzen Jahre eines Menschenlebens zur Verfügung standen, das hofft Spencer durch Zuhilfenahme einer durch Jahrtausende hindurchgehenden Entwicklung der Gattung[5]) zu erreichen. Der eigentliche Sinn des ethischen Apriorie ist aber hiermit bei ihm verfehlt, und die empirische Positon letzten Endes doch festgehalten.

Man bezeichnet vielleicht am besten seine Ethik als einen sozialen, deduktiv evolutionistischen Utilitarismus.

Soweit der Utilitarismus, wie er in England vorherrschte und in Deutschland zur Diskussion stand.

### 3. Grundzüge der Erkenntnistheorie von Laas.

Wir haben nun den Geist des geschichtlichen Hintergrundes aufgezeigt, in den unser Autor hineinverwoben, und aus dem heraus sein Schaffen zu verstehen ist. Aber noch immer ist uns der Zugang zu seiner Ethik nicht offen. Es müssen vorerst noch die Grundzüge seiner Erkenntnistheorie herausgehoben werden, ohne die man seine Ethik zwar darstellen, aber nicht in ihrem Problemzusammenhang verstehen kann. Und darauf kommt es uns letztlich an.

Laas vertritt in seinem dreibändigen Hauptwerk „Idealismus und Positivismus" einen erkenntniskritischen Positivismus, der in dem dritten Teile systematisch dargestellt wird. Er ist Positivist und läßt für die Erkenntnis nur die im Bewußtsein gegebenen, sich auf Empfindungen stützenden Daten, gelten[6]). „Es bleibt nichts anderes übrig, man muß in der Erkenntnistheorie mit dem empfindungsbesetzten Bewußtsein als mit der Fundamentaltatsache anfangen, um aus diesem

---

5) „Ich glaube, daß die Erfahrungen der Nützlichkeit, die durch alle vergangenen Generationen in der menschlichen Rasse organisiert und befestigt worden sind, entsprechende Modifikationen hervorgebracht haben, die infolge fortgesetzter Ueberlieferung und Anhäufung zu gewissen Fähigkeiten moralischer Intuition geworden sind, - gewisse Erregungen entsprechen dem rechten und unrechten Betragen, die keine zutagetretende Grundlage in den individuellen Erfahrungen der Nützlichkeit haben." (Brief Spencers an Mill in Bains „Mental and Moral Science". 1868, p. 722.)

6) Die Art, in der er diesen Positivismus begründet, zeigt aber, daß es sich um einen Positivismus der Entsagung handelt.

Datum demnächst die Natur als ein ebenso wertvolles wie mögliches Vorstellungsgebilde herauszuentwickeln" (III. S. 54). Das charakteristische Prinzip seiner, wie überhaupt jeder positivistischen Philosophie, ist das Prinzip der Immanenz, nach dem nur das tatsächlich Gegebene und dessen Gesetze Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung und Erkenntnis werden können. „Wahrnehmungen, als Erlebnis unserer Bewußtseinszustände und Bewußtseinsinhalte, sind das ursprünglich Gegebene" (Kants Analogien der Erfahrung, S. 89). „Sie dienen allen anderen Vorstellungen als Unterlage" (III. S. 15).

Wenn nur das „empfindungsbesetzte Bewußtsein" der Ausgangspunkt für die Erkenntnis sein kann, was ist dann Realität? Für Laas gilt „als absolut sichere Realität nur der jeweilige Bewußtseinszustand" und dessen Inhalte, „als wissenschaftlich brauchbare Realität, was auf Grund wirklicher Wahrnehmungen erschlossen" wird (III. S. 139). Also nur die im Bewußtsein liegende Wahrnehmung oder Tatsache ist real. Und wie steht es mit der Realität der Objekte, die den Wahrnehmungen zugrunde liegen? Hier vertritt Laas einen Standpunkt, den er als „Subjekt-Objektivismus oder Korrealativismus" bezeichnet (I. S. 182). Das besagt, Objekt und Subjekt sind im Bewußtsein zugleich in unzertrennlicher Korrelation gegeben, in einem Zusammenhaben von Subjekt und Objekt, aber nicht im Sinne des Subjektivismus. „Die Objekte sind nicht außer dem Bewußtsein", darum aber auch noch nicht „in uns", wie „idealistischerseits" argumentiert wird; „sondern in Beziehung zu uns, die wir in Beziehung zu ihnen sind. Die Wirklichkeit des Denkenden steht nicht höher als die des Gedachten" (III. S. 52) [7]).

Aber, Laas als Positivist, kann nicht zugeben, weder, daß die Wahrnehmungsobjekte an sich seiende Dinge sind, weil die Tatsache, daß dieselben doch nur in Relation zu percipierenden Subjekten vorkommen, dagegen spricht, noch, daß überhaupt an sich seiende Dinge als Gegenstand unserer Erkenntnis vorausgesetzt werden müssen, weil so nicht einzusehen wäre, wie wir zu diesen gelangen sollten (III. S. 49).

Die Konstituentien für Realität liegen also nach Laas keineswegs im Verstande, auch darf bei ihm von keiner Partialkonstitution wie bei Kant gesprochen werden, der die Form der Objektwelt als apriorische Konstituentien aus dem mensch-

7) Es sei gleich hervorgehoben, daß sich hier dem empirisichen Bewußtsein des Individuums unvermerkt der kantische Begriff des Bewußtseins überhaupt unterschiebt. Was ist denn das Bewußtsein, in dem die Korrelation von Subjekt und Objekt „gegeben" ist, ist es selbst ein Objekt oder ein Subjekt? Wenn aber das letztere, so haben wir *2* Subjekte, die irgendwie verschieden gesetzt werden.

lichen Verstande hervorgehen läßt. Das wird einem ganz besonders klar, wenn man sich seine Ansicht über die Kategorien vergegenwärtigt. „Für uns sind sie (Kategorien) natürlich aus Tatsachen und Bedürfnissen hervorgewachsene Entwicklungsprodukte" (III. S. 137, Anm. 3). Eigentlich nur Abstraktionen, die sich aber rechtfertigen, soweit sie mit der Empfindungsmaterie korrespondieren oder richtiger, durch sie entstehen. Doch kommt ihnen kein Sein an sich zu, nur insoweit sind sie real, als sie die wahrgenommenen Tatsachen regulieren.

Wir können nun unsere Frage nach der Realität mit Laas' eigenen Worten beantworten: „Das Allerrealste ist und bleibt für jeden einzelnen die festgegründete, selbstevidente Tatsächlichkeit des in jedem Moment im Bewußtsein Gegenwärtigen" . . (III. S. 137 f.) Die vorangegangenen Erörterungen lassen uns diese Erklärungen richtig verstehen, also weder nach der extrem ausholenden Seite des Objektes hin, noch nach der des Subjektes (Idealismus), sondern als Korrelation, als konstitutiven Seinszusammenhang von Subjekt und Objekt, aber auch nicht so, als ob die Seinselemente auf beiden Seiten unabhängig von einander verteilt lägen. Vielmehr beide, Subjekt und Objekt in ihrer korrelativen Bezogenheit, sind Realität, wofür man nach Laas auch Sein sagen kann, da er nur reales Sein kennt.

Dieser Realitätsbegriff wird nun auf das Ueberindividuelle und Geistige hin erweitert. Laas führt aus: „diese Realität (der eben besprochenen selbstevidenten Bewußtseinstatsächlichkeit), so unantastbar und grundlegend sie für jeden ist, tritt im Lebens- und Denkverkehr an Bedeutung hinter diejenige zurück, welche die gemeinsame Arbeit aller aus jeweiligen Wahrnehmungsfragmenten in annähernder, jedenfalls zureichender Kongruenz herauspräpariert und zu dem einheitlichen Schauplatz aller Tätigkeit vervollständigt und abrundet. Dieses gemeinschaftliche Nicht-Ich überragt im sozialen Verkehr befreiflicherweise an Interesse sogar die individuellen Ichs und ihr inneres Leben selbst . . . Sobald die geistige Arbeit alle Materialien zu verwerten sucht, muß natürlich jede wohlkonstatierte Tatsache auch dieses Gebiets in Betracht gezogen werden" (III. S. 137).

Wir glauben nicht, daß er hiermit seinen Realitätsbegriff qualitativ erweitern will, indem er auch ein ideales Sein, losgelöst von aller Bezugnahme auf empirische Gegebenheit, für die wissenschaftliche Erkenntnis anerkennt. Er bleibt vielmehr bei seinem Seinsbegriff, nur hebt er diesen aus dem Individualbewußtsein in ein überindividuelles, in ein „Bewußtsein überhaupt", wofür er auch zuweilen Normalbewußtsein setzt, und hiermit ein von individuellen Zufälligkeiten freies Be-

wußtsein meint (vgl. III. S. 457, 685) [8]).

Zusammenfassend und allgemein definiert ist Realität nach Laas, psychologisch gesehen: „der Inbegriff alles faktisch in und vor Individualbewußtseinen Erscheinenden", ontologisch: „der Inbegriff aller angemessenen zu innerer Uebereinstimmung reduzierten Wahrnehmbarkeiten für ein Bewußtsein überhaupt" (II. S. 685).

Es sei nun noch auf seinen Wahrheitsbegriff eingegangen. Daß nach Laas Wahrheit nicht in der Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekte an sich bestehen kann, ist nach dem Vorangegangenen klar; ebenso, daß er zu einem absoluten Wahrheitsbegriff nicht kommen kann, da ja die Kategorien „Entwicklungsprodukte" sind und überhaupt der Positivist „den Geist erst mit den Empfindungen und in ursprünglichem Gegensatz zu ihnen sich entwickeln" läßt (III. S. 88). Und was sich aus Heterogenem entwickelt hat, wenn wir Empfindungen und Geist (Kategorien) als heterogen betrachten, muß logischer Weise auch der Weiterentwicklung fähig sein, ist also nicht absolut.

Sein Wahrheitsbegriff ist konsequenterweise nur ein relativer. Die Kriterien für die Wahrheit liegen in den „logischen Axiomen und den ursprünglichen Tatsachen" (III. S. 441).

Die logischen Normen geben ein „unverbrüchliches Kriterium der formalen Wahrheit" (III. S. 25), wobei an die logischen Normen der Gesamtheit der jeweils Urteilenden gedacht ist. Was die objektive oder inhaltlich-sachliche Wahrheit anbelangt, so besteht sie in der „Uebereinstimmung mit der allgemeinen Normalauffassung, wie sie allen gesund und vollsinnig organisierten Menschen eigen ist" (III. S. 26). Daß man überhaupt nach der Erkenntnis der Wahrheit strebt, die darin besteht, das Gegebene immer schärfer zu sehen, beruht auf dem Trieb, „den das positivistische Schlagwort als den des Sehens um vorauszusehen (voir pour prévoir) bezeichnet" (III. S. 33).

Eine eingehende kritische Stellungnahme zu dieser Erkenntnistheorie gehört nicht in den Rahmen der vorliegenden Arbeit. Kritische Hinweise finden sich bei R. Hanisch, der Positivismus von E. L., In-Diss., Leipzig, 1902, L. Grunicke, der Begriff der Tatsache in der positivistischen Phil. des 19. Jahrhunderts, S. 53.

---

8) Diese grundsätzliche Auffassung ändert nichts daran, daß das überindividuelle Normalbewußtsein im Individuum weitgehend die Züge des kryptometaphysisch gesetzten idealistischen Bewußtseins überhaupt annimmt, das wir Lass schon vorhin heimlich einführen sahen.

## 2. TEIL.

## Der theoretische Aufbau der Laas'schen Ethik.

### 1. Programmatisch-methodisches.

Unser heutiges, wissenschaftlich-ethisches Denken ist ein anderes als das der Positivisten. Hätten wir mit der Darstellung der Laas'schen positivistischen Ethik ohne das Vorangegangene begonnen, — so würden wir ihr nicht gerecht werden können, denn das in ihr liegende, ernsthafte Ringen, das seine Antriebe aus dem damaligen Zeitgeist hernimmt, bliebe uns verborgen.

Jetzt, wo es sich um die eigentliche Darstellung handelt, könnte man zwei Wege gehen. Der eine wäre ein von außen her konstruierender, der andere von innen her. Nach dem ersteren hätte man sich ein Dispositionsschema zu bauen, um in dieses die vorliegende Ethik einzugliedern. Wird dieses Schema vielseitig und doch übersichtlich, dann hätte man eigentlich einen sehr leichten Zugang zum Begriffsapparat der darzustellenden Ethik, könnte ihn jederzeit zerlegen und die einzelnen Stücke herausheben. Diesen Weg werden wir nicht gehen, man würde so dem Denken unseres Autors Zwang antun und die Problemfront, so wie er sie sah, verschieben. Wir beschreiten den anderen Weg und lassen uns von den Gesichtspunkten leiten, die Lass als die wesentlichen vorschwebten. Diejenigen Probleme, die für ihn am brennendsten waren, sollen auch bei unserer Darstellung im Vordergrund des Interesses stehen. So wird sich der Zugang zu seinem Denken am leichtesten finden. Nun hat aber Laas der eigenen Ethik im selben zweiten Bande seines „Idealismus und Positivismus" eine größere, historisch-kritische Analyse der aprioristischen und empiristischen Ethiken vorangestellt. Die aprioristischen Systeme nennt er den „ethischen Platonismus" oder „platonisierende Ethik" und versteht darunter diejenigen, die an Plato anknüpfen und überhaupt apriorische Elemente im Sittlichen gelten lassen. Von diesem historisch-kritischen Teil meint er bei der Grundlegung seines Systems: „wir sind nun durch unsere bisherigen Kritiken und Deduktionen in eine Position gleichsam hineingedrängt" (II. S. 208). Also müßten auch wir den Gang durch diese Kritiken antreten mit dem Ziele, an seine Position heranzuführen. Nach all dem Vorangegangenen, besonders der Erkenntnistheorie, ist es klar, daß Laas eine aprioristische Ethik unmöglich akzeptieren kann. Der kritische Gang durch den „ethischen Platonismus" kann uns bei der

Darlegung seiner Ethik erspart bleiben. Er ist für deren Verständnis unwesentlich. Hingegen seine Kritik an den empiristischen Systemen bringen wir innerhalb unserer Analyse, insoweit sie zur Sichtbarmachung und Aufhellung seiner Position führt.

Wenn man von philosophischer Ethik spricht, so meint man damit die wissenschaftliche Stellungnahme zu dem Phänomen der moralischen Wertschätzung. Der Positivist Laas, für den das nur erfahrungsgemäß Konstatierbare Geltung hat, muß auch vor dieser Tatsache des sittlichen Bewußtseins Halt machen, d. h. wissenschaftlich Stellung zu ihr nehmen.

„Die positivistische Ethik wird sich als Wissenschaft darauf beschränken müssen, den psychologischen und historischen Ursprung und Grund der moralischen Gesetze selbst aufzudecken und denselben den Weg zur Fortbildung anzuweisen" (II. S. 93).

Damit gibt uns Laas sein Programm. Es geht ihm also darum, die ethischen Normen zu erklären und zu begründen. Bei der Erklärung wird bis auf ihren Ursprung zurückgegangen, um hinter das Gesetz oder das Prinzip zu kommen, welches sie beherrscht, bei der Begründung sind die Endzwecke oder Ideale aufzuzeigen und der Grund, weshalb sie von jedem Menschen anerkannt werden sollen. Auf der wissenschaftlichen Suche nach dem Ursprung der Moral schaltet Laas zunächst jeden metaphysichen Ausgangsort aus[9]). Das ist klar; denn für ihn als Positivisten kann der Ausgangsort weder ein theonomer noch sonst irgendwie übersinnlicher sein, es muß vielmehr versucht werden, „den rein menschlichen Grund aller Ethik und Sittlichkeit selbständig bloßzulegen und zu erwägen, was er für sich zu bewirken imstande sei. Zumal, da man sich doch nicht verhehlen kann, wie oft die Religion neben den segensreichen, der Sittlichkeit günstigen Wirkungen, die sie ausgeübt hat, für die Ausbildung der Humanität und aller ethischen Kultur unfruchtbar, ja schädlich und verderblich gewesen ist" (II. S. 97). Daß bei der Entstehung und Weiterbildung der Normen religiöse Motive und Glaubensvorstellungen mitwirkten, gibt Laas zu. Nur bestreitet er, „daß in ihnen etwas stecke, was übernatürlich geoffenbart und durch Wunder beglaubigt werden mußte", und daß sie für die Begründung der Ethik unentbehrlich seien (II. S. 96).

Die Ablehnung jeglicher metaphysicher Fundierung ist

9) In II. S. 97 zitiert Laas in Uebereinstimmung Ulrici, Naturrecht, 1873 S. 98: Es ist für sich schon ein widersinniges Unternehmen, daß Gewisse aus dem Ungewissen, das Klare aus dem Unklaren herzuleiten . . . Denn wenn auch unsere ethischen Begriffe noch einer festeren und klareren Fassung bedürfen, so sind sie doch noch viel gewisser und evidenter als die Gründe und Grundbegriffe der Metaphysik.

nicht nur auf seine persönliche Haltung zurückzuführen. Er ist hierin auch seiner Zeit verhaftet. Erinnern wir uns der aufgezeigten geistigen Situation der 80er Jahre. So meint auch Laas, „je enger die fortschreitende Aufklärung den Kreis des Erkennbaren zieht, um so dringlicher muß auch das Bedürfnis der Gesellschaft werden, mit einer Moral auszukommen, die nur auf konstatierbare Tatsachen gegründet ist und doch die Gesinnungen der Menschen in Eins zu binden vermag" (II. S. 237). Diese konstatierbaren Tatsachen findet er mit Hilfe der analytisch-genetischen Methode. Sind sie gefunden, dann läßt sich der „Auf- und Ausbau" der positivistischen Ethik geben.

## 2. Die Fundierung des Sittlichen auf die Lust.

Wird vom sittlichen Bewußtsein eine Handlung oder Gesinnung als „gut" empfunden, so muß es doch darum wissen, wie es zu dieser Wertprädikation kommt, worauf sich diese gründet. Das unreflektierte, — und das im Aktvollzug stehende sittliche entscheidende Wertbewußtsein ist unreflektiert, kann darüber keine Auspunft geben. Um nun zu wissen, was sittlich „gut" bedeutet, müßten wir, so könnte man meinen, zunächst einmal alle Wertungen des sittlichen Bewußtseins aufsuchen und zusehen, ob sich aus ihnen nicht etwas Prinzipielles, etwas allen gemeinsam Zugrundeliegendes herausschälen ließe. Mit anderen Worten: das ursprünglich Gute, das von sich aus als gut Empfundene, auf das alle anderen Wertschätzungen zurückgreifen, wenn auch unbewußt, muß aufgefunden werden.

Bei dieser Auffindung geht Laas den psychologisch-genetischen Weg. Er will zunächst einmal feststellen, was ursprünglich als „gut" empfunden wird, nicht gerade im ethischen Sinne, sondern ganz allgemein, als Empfindungswert. Er kommt dabei zu folgender Feststellung: „Ein Gut ist jedem in jedem Moment dasjenige, d. h. es erscheint ihm momentan als ein solches, was ihm Lust bereitet, ein Bedürfnis befriedigt und von Schmerzen befreit; und jede Unlust, jeder Schmerz ist ihm ein Uebel. Aber bei der Kontinuität des Bewußtseins kann kein Individuum bei Wertungen für den Moment stehen bleiben. Höheren Wert als die augenblickliche Schmerzlosigkeit oder Lust hat für dasselbe der Lustüberschuß über den Schmerz während seines ganzen Lebens . . ." (II. S. 219). Das ist psychologisch richtig gesehen. Die Lustempfindung ist ein ursprünglicher, selbständiger Wert. Doch was hat sie mit den Normen des sittlichen Wertbewußtseins zu tun? Welche Be-

ziehung besteht zwischen ihr und dem „sittlich gut"?

Für Laas gilt nun als Fundamentalsatz, „daß die sittlichen Normen in ihrem Ursprung ebensowenig wie in ihrer Anwendung die Beziehung auf menschliche Lust und Unlust, auf menschliche Bedürfnisse, Begierden und Interessen abzustreifen vermögen, daß überhaupt allen Dingen ihr Wert nur durch die Beziehung entsteht, die sie zur Schmerzlinderung und Lusterzeugung haben; daß an sich, ohne diese Beziehung und Bedingung, nichts wertvoll sei" (II. S. 172). Die Lust ist also der Ursprung der sittlichen Normen, somit des sittlich Guten. Wie kommt Laas darauf? Ja noch mehr! Die Lust [10]) ist auch das Kriterium, der Maßstab der Moral. Das läßt sich schon aus dem Zitierten „wie in ihrer Anwendung" herauslesen. Deutlicher ist es an anderer Stelle ausgesprochen: die sittlichen Anschauungen „haben als Mittel den Lustüberschuß im Ganzen und im Durchschnitt auch für jeden einzelnen höher zu treiben ... objektiven Wert" (II. S. 220 ff.). Sind sie nur Mittel für den Zweck Lust, so ist dieser ihr Kriterium. Mit diesen Stellen haben wir die Laas'sche Ansicht über das Prinzip und das Kriterium des Sittlichen vorläufig wiedergegeben. Nunmehr ist seine Ansicht aus seinem Denken heraus zu erklären und der Begründungszusammenhang aufzuweisen. Es ist also klarzustellen, erstens: welcher Zusammenhang zwischen dem ursprünglichen Lustempfinden und dem sittlichen „gut" besteht, zweitens: wie sich aus dieser Identifizierung von Lust und dem Sittlichen unser ethisches Wertbewußtsein, dessen Aussprüche die Normen sind, widerspruchslos verstehen läßt.

Versetzen wir uns in die Laas'sche Geisteshaltung. Die ethischen Normen können nichts Ursprüngliches sein. Schon ihr Wandel in den einzelnen geschichtlichen Epochen deutet darauf hin; und dann gibt es ja für den Positivisten grundsätzlich nichts, was „durch die psychologischen, historischen und bioligischen Gesetze der Entwicklung nicht möchte begriffen werden können" (II. S. 170).

Die psychologische Betrachtungsweise führt uns nun auf einen ursprünglichen Wert, die Lustempfindung. Diese Empfindung ist schlechthin wertvoll, d. h. losgelöst in ihrem „So-Empfunden-werden" von irgendeinem Beziehungsmoment, das dieser hervorgerufenen Lust-Empfindung ihren Wertcharakter, der im Begehrt-werden liegt, erst verleihen müßte. Sie ist das ursprüngliche „Gute", ein in sich gegründeter Wert. Jedes Individuum strebt nach Lust, ohne überhaupt zu fragen warum, denn in der absoluten Ursprünglichkeit dieses Strebens liegt

10) genauer: die Lustreflexion, d. h. diejenige Reflexion, die auf die Verbreitung der sozialen Lust geht.

schon der Wert, der sich faktisch als Befriedigung äußert. An diese Lust muß angeknüpft werden, wenn man irgendeinen im menschlichen Bereich liegenden Wert erklären will. Also auch den sittlichen Wert, denn „es gibt nichts, woran man das Gute (gemeint ist das sittlich Gute) sonst anknüpfen könnte" (II. S. 76 ff.).

Wie kommt nun der Begriff „sittlich gut" zustande? Sein Element „gut" ist auf der Seite der Lust verankert, das ist sein ursprüngliches, natürliches Wertfundament, gut, weil Lust bringend. „sittlich" ist die hinzugetretene Reflexion, in der das „gut" aus seiner nur Lust bedeutenden Allgemeinheit herausgehoben wird und eine soziale Zielsetzung erfährt. „Sittlich" ist die teleologische, vom Menschen her zwecksetzende Seite oder richtiger, zwecklich gesetzte Seite am „gut" im ursprünglichen Sinne, es ist das Novum an dem „Lust-gut" und verleiht diesem erst objektive Qualifikation. Wobei wir im Auge behalten müssen, daß dieses „objektiv" nach Laas lustfördernd, im Sinne von „Gesamtüberschuß an sozialer Lust geben", bedeutet. Sittlich und Lust sind so aufeinander bezogen, daß sittlich das Regulative an dem in sich selbst gegründeten Wert „Lust" bedeutet. Das Sittliche reguliert die Lust nach menschlichem Ermessen (Reflektieren) so, daß sie in ihrer Werthaftigkeit nicht nur erhalten bleibt, sondern gesteigerte Allgemeinheit wird. Lust ist also das F u n d a m e n t des Sittlichen; denn ohne den Eigenwert Lust, bedarf es auch seiner Regulierung, bezw. Erhaltung und Steigerung nicht. Das Sittliche ist das Mittel, dem Lustwert zu seiner gesteigerten Existenz zu verhelfen und ihn aus seiner Potentialität in die Aktualität zu heben. Welch inhaltliche Beschaffenheit das als Mittel gedachte Sittliche haben muß, um „objektiv" zu sein, und d. h. Lust zu bringen, die so geartet ist, daß sie auf den Gesamtüberschuß an Lust hintendiert, das ist Sache der an der Erfahrung sich haltenden Reflexion, aus der die Normen hervorgehen. Für die Beurteilung des Wertes der Normen sei jetzt schon einiges angedeutet: „Da die Normen letzten Grundes nichts weiter sind als Ausflüsse der gesellschaftlichen Oekonomie des Glücks, so sind sie für die ganze Gesellschaft um so wertvoller, je mehr sie dem Kollektivum ... im Totalüberschlag wirklich mehr Glückseligkeit, d. h. einen größeren Ueberschuß von Lust über Unlust in Aussicht stellen" (II. S. 217). Doch bei der inhaltlichen, imperativen Seite seiner Ethik, den Normen, stehen wir noch nicht. Wir sind erst bei der Frage, wie der Zusammenhang zwischen Lust und Sittlichkeit nach Laas hergestellt ist, wobei das Fundierungsverhältnis (Prinzip), sowie das Kriterium für das Sittliche (in seinem Rohbau) mit heraussprang. Der inhaltliche Auf- und Ausbau seiner Ethik wird später gegeben;

denn zuvor müssen noch systematische Ueberlegungen angestellt werden, zu denen auch die bereits erwähnte gehört: wie sich aus diesem Sittlichkeitsbegriff, der, grob ausgedrückt, das Sittliche mit der empirischen Lust identifiziert (allerdings ist diese Identifizierung nicht so flach, wie es vorläufig in die Augen springt), das ethische Wertbewußtsein mit seinen Normen widerspruchslos verstehen läßt.

Diese Frage ist hier besonders berechtigt; denn unsere sittlichen Begriffe und Anschauungen erwecken keineswegs den Eindruck, als ob sie ihren Wert in der Lust hätten, die durch ihre Realisierung hervorgerufen wird oder werden soll. Im Gegenteil, sie setzen oft eine altruistische Haltung voraus, der es fernliegt, auf irgendwelch' eigene Lustbefriedigung zu spekulieren. Ferner werden sie als etwas absolut Wertvolles empfunden, das sein Wertquale nicht von anderwärts bezieht. Wir gehen darauf jetzt auch ein, weil Laas selbst behauptet, daß er „einer absoluten Umbildung oder Verleugnung der traditionellen Grundanschauungen völlig abgeneigt" sei, und vielmehr „den Grund von Pflichten, die nicht bloß Befriedigungen unserer natürlichen Begierden oder wohlverstandenen Interessen sind", suche (II. S. 208).

Der „Grund" soll erst später aufgewiesen werden, aber die Möglichkeit, die traditionellen Grundanschauungen, sowie die altruistischen „Pflichten" mit den bereits dargestellten, allgemeinsten Prinzipien seiner Ethik zu vereinbaren, ist jetzt schon zu erweisen; denn hier gerade tritt die angeschnittene Frage, die sich bedenklich um seine Behauptung legt, ganz scharf hervor. Die Beantwortung kann vorerst nur prinzipieller Natur sein. Man darf hier nur Schritt für Schritt vorwärts gehen.

Für Laas sind alle moralischen Anmutungen, sowie wir sie auch heute empfinden, „Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens. Hinter allen stehen letzten Grundes nicht abstrakte Gedanken, angeborene Ideen, lustfremde Normen, sondern Bedürfnisse und Erfahrungen" (II. S. 22 ff.). Die Erfahrung belehrt das Individuum, daß gewisse soziale Regeln und Pflichten notwendig sind, um überhaupt zur Lust zu kommen. „Die wichtigsten Verbindlichkeiten erhalten allmählich einen feierlichen, imperativen Charakter. Pädagogische Einkleidungen religiöser Art begünstigen diesen Prozeß. Der Zweck, dem sie dienen, tritt hier wie sonst mit der Zeit aus dem Bewußtsein ganz heraus. Derselbe psychologische Prozeß der Verdichtung oder Oekonomie des Denkens, der dem Geldgierigen die ursprünglich vorhandene Verbindung des Erwerbs mit den Genüssen, die man sich durch Geld verschaffen kann, zerreißt und der eine Menge von unwiderstehlichen und rätsel-

haften Sympathien und Antipathien über uns legt, arbeitet auch auf dem Boden der sozialen Gefühle. Was ursprünglich deutliche Beziehungen auf allgemeine Vorteile hatte, scheint allmählich von selbsteigenem Wert . . . Nur der psychologischen Analysis gelingt es nachträglich . . . die assoziativen Bänder zu rekonstruieren (Nachlaß S. 24). „Der Verstand hat durch fortgesetzte Gewöhnung die Gesinnung umgebildet, eine erzieherische Kraft ausgeübt", bis die erst als Nützlichkeitsregeln empfundenen Normen ihre heutige Farbe erhielten (II. S. 314).

Diesen Entwicklungsgang demonstriert Laas ausführlich an der Gerechtigkeit, um nachzuweisen, daß sie „kein ursprüngliches, ewiges Prinzip, kein Prinzip apriori, sondern ein sehr künstliches, seinem Inhalte nach höchst variables Kulturprodukt" sei; „andererseits aber doch auf einfachen, permanenten Anlagen der menschlichen Natur ruhend und zu fest bestimmten Idealen hinausführend" (Vergeltung und Zurechnung V, S. 180, 304 ff.). Ueberhaupt konnte sie nur auf dem Boden einer „strebenden, ringenden, hassenden, sich rächenden, mitfühlenden, liebenden Menschheit erstehen" (a. a. O. 307).

Was für die Gerechtigkeit gilt und deren Normen, das gilt auch für die Sphäre des Ethischen. Denn hierin besteht für Laas kein prinzipieller Unterschied zwischen dem Recht und der Ethik (II. S. 222).

Mit dieser historisch-psychologischen Erklärungsweise, die noch durch Zunahme von entwicklungsgeschichtlichen Vererbungsgesetzen erweitert wird, glaubt Laas, unser ethisches Bewußtsein erklären zu können, trotz der Diskrepanz, die zwischen seinem Lustprinzip und dem Charakter unseres ethischen Empfindens beruht. Auf diesen Punkt wird im Laufe unserer Darstellung noch zurückzugreifen sein.

### 3. Heteronomie und Autonomie.

Unsere Erörterungen haben bisher folgendes ergeben: unser ethisches Bewußtsein, die Normen sind entwicklungsgeschichtlich zu verstehen. Das bedeutet, auf Grund psychologischer Betrachtungen kommt man auf den Urgrund ihres Entstehens, man stößt auf ihr Fundament. Und das ist die Lust. Das Sittliche hat es mit der Regulierung dieser Lust zu tun. Es umspannt die Sphäre der Lust. Demnach ist das Prinzip der Moral die Lust, d. h. ihr naturgesetzlicher Ausgangsort. Ihr Kriterium (Wertmaßstab) stammt aus der Reflexion. Für die Entscheidung, was gut oder böse ist, bleibt nicht das Lust- oder Unlustgefühl des einzelnen maßgebend. Die Normen sind auch nach Laas objektiv, aber wir sahen, allgemeingültig nur dann, wenn sie auf den Gesamtüberschuß an Lust zielen. Was Ge-

samtüberschuß an Lust bedeutet und warum Laas das Kriterium des Sittlichen nicht im Gefühl des einzelnen ansetzt, wie man doch eigentlich erwartet hätte, ist jetzt herauszuarbeiten. Das erstere nicht gesondert für sich, es wird bei der weiteren Aufrollung seiner Ethik von selbst deutlich. Bei letzterem führt unser Weg an Epikur und Bentham vorbei, mit denen Laas in sehr Wesentlichem übereinstimmt, aber auch in kritischer Haltung auseinandergeht. Aus seiner Kritik holen wir uns die Erklärungen für sein System.

Warum liegt das Kriterium für „gut und böse" nicht beim Individuum?

Laas sagt einmal: „Antiplatonisch (empiristisch) ist jede Ethik, welche nur der Lust ursprünglichen, selbstverständlichen Wert zugesteht, und welche auch die ethischen Wertschätzungen mit Lust, mit Interessen, Begierden, Bedürfnissen und Neigungen in Zusammenhang bringt." Diese „Interessen-Moral der Antiplatoniker kann heteronom oder autonom gedacht werden, d. h. die regierenden Ideen oder Interessen sind entweder außerhalb oder innerhalb des handelnden Individuums zu denken". Die „autonome Interessen-Moral", ist „noch nicht die des Positivismus"; „ich meine die Moral des intérêt bien entendu, wie sie schon die Epikureer zu hoher Vollkommenheit entwickelt haben, und der Helvetius den treffendsten Namen, Jeremy Bentham aber in neuerer Zeit die durchgebildetste Ausführung gab. Der Positivismus läßt diesen Leistungen alle Anerkennung zuteil werden . . . Aber in dem Hauptpunkte sind sie doch verfehlt."

Wie das gemeint ist, wird von uns zu zeigen sein. „Die positivistische Ethik ist für den Standpunkt des Individuums heteronom in ihrem Ursprung. Sie fordert erst von der Pädagogik, die heteronomen Gebote so in den Willen einzuordnen, daß die Menschen sie zu ihren eigenen machen. Sie erwartet erst von dem Fortgang der Kulturgeschichte die zunehmende Umbildung der heteronomen Moral in die autonome" (Nachlaß, S. 20). Daß der Punkt Heteronomie in der positivistischen Ethik aufs engste mit der vorhin aufgeworfenen Frage bezüglich der Verlagerung des Kriteriums zusammenhängt, ist jetzt schon ersichtlich. Es wird im folgenden der leitende Gesichtspunkt der sein, den Grund für die Verlegung der sittlichen Normen in die Gesellschaft, ihre Heteronomie dem Individuum gegenüber herauszuheben. Mit anderen Worten: warum liegt das Sittliche nicht in der eigenen Lustbefriedigung?

Auf den Grund kommt man sehr leicht durch Heranziehung der Laas'schen Kritik an den zwei genannten Vertretern der selbstinteressierten (autonomen), empiristischen Ethik.

Das Laas'sche Grundprinzip, die Ethik auf die Lust als den

ursprünglichen, allgemein anerkannten Wert zu fundieren, ist nicht neu. Man könnte hier schon auf Aristipp zurückgreifen. Für unsere Zwecke genügt es, mit der Laas'schen Stellungnahme Epikur gegenüber zu beginnen.

Für Epikur ist das höchste Gut, worauf alles andere bezogen werden muß, die Lust. Jedes Wesen strebt gleich nach seiner Geburt nach der Lust als dem höchsten Gute und verabscheut den Schmerz als das höchste Uebel. Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich aus unseren sinnlichen Empfindungen von selbst. (Cicero, de finibus bonorum et malorum, I, 9, § 30: Omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere, idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre iudicante. Itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. Sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, mel dulce.)

Jeder hat nur nach Lust zu streben, aber so, daß er dabei das Ganze seines Lebens mitberücksichtigt. Daher sind diejenigen hassenswert, welche den Reizen des Momentes nachgehend, die zukünftigen Schmerzen nicht beachten (a. a. O. 10, § 33).

Von den Tugenden wird behauptet, daß sie nur durch ihre Lustbeziehung wertvoll sind, was an den 4 Kardinaltugenden erwiesen wird, und glückselig leben mit Lust leben bedeutet (16 § 54). In diesem Sinne führt die Klugheit (sapientia, Phronesis) zur Lust, denn sie befreit uns von Schrecknissen, Leidenschaften, Irrtümern und verschafft uns somit ein ruhiges, zufriedenes, angenehmes Leben. (13, 14, § 46 . . . quid est cur dubitemus dicere et sapientiam propter voluptatem expetendam . . .) Die Selbstbeherrschung, Mäßigkeit (temperantia, Sophrosyne) führt zur Lust, denn sie bringt Frieden in die Gemüter, sie ist die Herrschaft über die Begierden, welche durch Vernachlässigung einiger Lust eine um so größere Summe im Ganzen davonträgt. 14. § 47, 48. (. . . ex qro intelligitur nec intemperantiam propter se esse fugiendam, temperantiamque expetendam nom quia voluptates fugiat, sed quia majores consequatur.)

Die Tapferkeit (fortitudo, Andreia) ist mutige Uebernahme von Leiden und gibt uns die Kraft, Schmerzen zu ertragen. Vor allem gehört hierher die Furchtlosigkeit vor dem Tode, weil man dann im Falle der Unerträglichkeit der Schmerzen, mit Gleichmut aus dem Leben, wie aus einem Schauspielhause, heraustreten kann. Feige und schwache Charaktäre haben schon oft ihre Verwandten und Freunde, das Vaterland, ja sich selbst völlig zugrunde gerichtet (15 § 49).

Gegen die letzte Ansicht macht Laas die Bemerkung: „Man beachte, daß an diesem Punkte der egoistische Gesichtspunkt verlassen und auf Nützlichkeit überhaupt ausgeblickt wird" (II. 178). Damit wird auf soziale Interessen Rücksicht genommen, worin eine gewisse Inkonsequenz liegt.

Die Gerechtigkeit (justitia, Dikaiosyne) schadet niemandem und gibt Seelenruhe, ohne zu schwere Entsagungen aufzuerlegen; denn die natürlichen Begierden bedürfen des Unrechts nicht, um befriedigt zu werden (quae enim cupidates a natura profiscuntur, facile explentur sine ulla iniuria. 16 § 50—53).

Hiergegen argumentiert Laas: „Die Schule scheint die Not des Pauperismus nie kennengelernt oder ethische Ansätze für die niedrigsten Gesellschaftsschichten nicht für erforderlich erachtet zu haben" (II 178). Denn hier trifft es sich sehr wohl, daß zur Befriedigung der lebensnotwendigsten Bedürfnisse zuweilen der Gerechtigkeit auch entgegen gehandelt werden muß, gerade der zu erzielenden Lust wegen. Und wenn die Epikureer meinen, ungerechte Taten können zwar augenblickliche Vorteile gewähren, aber, da sie keine Garantie böten, immer verborgen zu bleiben, den Täter doch niemals zu richtigem Genuß seines Gewinnes kommen lassen, und er deshalb die Ungerechtigkeit verwerfen müsse, so mag das bei einzelnen Menschen schon stimmen. Aber wie steht es damit bei denen, deren Gewissen weniger feinnervig ist, und die daher Vertrauen auf ihre Tüchtigkeit im Unrecht-tun haben? Die nicht vor den Göttern beben und von Gewissenspein zernagt werden? Die Behauptung der Epikureer, daß man daher die Gerechtigkeit nicht richtig etwas an sich Wünschenswertes nennen kann, sondern nur weil sie des Angenehmen so unendlich viel böte (16 § 53), erleidet hier Schiffbruch. Es ist aber für die epikureische Ethik wesentlich, die Tugenden auf das eigennützig rechnende Individuum zu gründen, von dem sie nur darum befolgt werden, weil sie ihm ein Plus an Glück bringen. Bei der Gerechtigkeit hat sich diese Begründung als falsch erwiesen, sie beruht „auf einem derben Paralogismus", wie Laas sagt. „Denn Epikur kann die Gerechtigkeit nicht demjenigen aufreden, der mit ungerechten Taten im Verborgenen zu bleiben hofft oder mächtig genug ist, der anderen nicht zu bedürfen . .." (Nachlaß, S. 21).

Auch bei der Tapferkeit zeigte sich eine gewisse Inkonsequenz, wenn bei ihrer Begründung das Vaterland oder die Gesellschaft mit hineingenommen wird, weil ja dann nicht mehr das persönliche, individuelle Interesse allein ausschlaggebend für Wert oder Unwert der Tugend ist, sondern vielmehr soziale Gesichtspunkte mit ins Gewicht fallen.

Laas sieht sich daher genötigt, die epikureische Ethik, so-

weit sie das Kriterium des Guten in die individuelle Interessensphäre legt, abzulehnen. Denn bei der Gerechtigkeit zeigt es sich ganz deutlich, daß diese Kardinaltugend ihren allgemeinverbindlichen Wert verliert, sobald für ihren Wertcharakter die individuelle Lust zur ausschlaggebenden Instanz wird. Somit bleibt von dem epikureischen System für die positivistische Ethik nur ein Punkt haltbar: das ist ihr Prinzip, die Ethik auf die Lust zu gründen, womit ihr ein natürlicher, aufzeigbarer Ausgangsort gewiesen ist. Der andere Punkt, der es mit dem Kriterium zu tun hat, muß abgelehnt werden, da die individualistische Entscheidungsinstanz der Epikureer unzulänglich ist und zu Widersprüchen führt, eben dann, wenn man folgerichtig an ihr festhalten will. Denn ist Gerechtigkeit nur darum eine sittliche Norm, weil sie mir persönlich zum glückseligen Leben verhilft, dessen letzter Zweck in der höchsten Lust gipfelt, so muß sie aus eben diesem Grunde abgelehnt werden, sobald sie ihren Zweck verfehlt; und das heißt, ich dürfte ungerecht handeln, wenn dies meinem Glückszustande förderlich ist. Die epikureische Behauptung, daß Unrecht-tun (d. i. ungerecht handeln) niemals dem Glückszustande förderlich sein kann, erwies sich als irrig. Bleibt man aber dabei, die Gerechtigkeit als allgemeinverbindliche Norm zu betrachten, so weist sie bei ihrer Begründung über das Individuum hinaus in die Interessen der Gesellschaft hinein. Ihre Wurzel liegt also nicht beim Individuum, bei mir, sondern bei den „anderen". Diese Konsequenz zieht Laas, indem er das Kriterium des Sittlichen in die Gesellschaft verlegt. Zum Bestimmungsgrund des Willens kann dann die eigene Glückseligkeit nicht mehr gemacht werden (vgl. Nachl., S. 21).

Für uns ist es nunmehr verständlich, weshalb Laas der epikureischen Ethik nur in dem einen der beiden aufgezeigten Punkte beistimmen kann. Wir nannten ihn das Prinzip der Ethik und meinten damit ihren naturgesetzlichen Ausgangsort. Dieser war die Lust schlechthin, worin Laas also durchaus mit den Epikureern übereinstimmt.

Bezüglich der auf Mäßigkeit haltenden Lebensweise der Epikureer macht Laas die Bemerkung: „Selbst da, wo die Epikureer irre gehen, dazu gehört auch die Anpreisung der Bedürfnislosigkeit . . ." (II. 182, An. 2). Hierzu ist zu bemerken, daß die Anpreisung der Bedürfnislosigkeit den Epikureern nicht Selbstzweck war. Sie hielten nur darum auf Mäßigkeit und bescheidene Lebensführung, die zuweilen asketische Formen annahm, um zur Ataraxie, zur ungetrübten, von Leidenschaften nicht gestörten Lust zu kommen[11]). Hierin

11) vgl. Diog. Laert., X. 130—32, O. Dittrich, Gesch. d. Ethik, II. S. 11, M. Guyau, La Morale d'Epicure, p. 142.

darf keineswegs ein Widerspruch zu ihrem Fundierungsprinzip gesehen werden. Natürlich hat Laas von seinem Standpunkte aus recht, wenn er den Asketismus als solchen energisch ablehnt (II. S. 90). Aber ganz ohne Askese wird auch er in seiner Ethik nicht auskommen, und seine Polemik gegen Epikur muß in diesem Punkte cum grano salis genommen werden (vgl. II. 221, 283, 284).

Unser leitender Gesichtspunkt, den Grund aufzufinden, der Laas nötigt, das Kriterium (Beurteilungsprinzip) des Sittlichen nicht im Gefühl des einzelnen anzusetzen, führte uns an Epikur vorbei und brachte ein positives Ergebnis. Positiv insoweit wir einsehen, daß die epikureische, individualistische Setzung des Kriteriums unmöglich ist. Ob aber nicht doch noch eine andere Möglichkeit bleibt, als die von Laas gewiesene, bleibt vorläufig offen.

Wenden wir uns nun seiner Auseinandersetzung mit Bentham zu.

Bei Bentham finden wir einen sozial modifizierten Individualismus als Grundzug der Ethik, der in den Worten: „the greatest happiness for the greatest number" seinen bezeichnenden Ausdruck hat. Danach hat ein jeder Anspruch auf Glück, das zu erstreben auf einen dem Menschen angeborenen Trieb zurückzuführen ist. Der Weg hierzu wird vom Nutzen gewiesen, der allein der Lust, der Glückseligkeit, der Erhöhung der Glückseligkeit in möglichster Ausdehnung dient. Nutzen oder höchste Glückseligkeit für die größtmögliche Zahl ist der Endzweck menschlichen Handelns, ist die Bestimmung des Menschen, eine Selbstverständlichkeit nach Benthams Meinung, für die sich jeder Beweis erübrigt.

„Die Tugenden sah er mit so wenig feierlichen Augen an, daß er sie nur als Lustquelle schätzte und von allen anderen Lustquellen, wie z. B. Nahrungsmitteln, nur durch die Anstrengung des Willens, welcher dahinter steht, unterschied" (II. 184).

Das durch die Tugenden erzielte Glück des einzelnen darf aber dem Interesse der Gesamtheit nicht widersprechen, im Gegenteil, mein Nutzen muß den der andern sogar mitbefördern [12]). Wie kann das erreicht werden? Da ist zunächst einmal die richtige Einschätzung der Lust erforderlich. Es gibt zwar keine qualitative Differenzierung der Lust, aber eine quantitative. Und diese kann nach 7 Regeln berechnet werden, die für den Privat- wie Staatsmann gleich sind. Es kommen für

12) Deontologie oder die Wissenschaft der Moral; v. Bentham, hrsgb. nach d. Manuskript v. J. Bowring, aus d. Engl. übertr. ins Deutsche Lpz. 1834. 2 Bde., I, Kap. XII, S. 226 ff.

die richtige Lustbilanz folgende Kriterien in Betracht: 1. die Intensitätsgrade, 2. die Dauer, 3. die Wahrscheinlichkeit, 4. die Nähe, 5. die Fruchtbarkeit an Lustüberschüssen in den Folgen, 6. die Reinheit und 7. die Ausdehnung auf möglichst viele Personen. Diese Kriterien müssen die Grundlage jeder ethischen wie rechtlichen Gesetzgebung bilden. Dies zeigt deutlich der letzte Punkt.

Wie hat nun das Individuum vorzugehen? Grundlage für sein ethisches Handeln bleibt sein Interesse, seine Glückseligkeit. Aber, dieses wohlverstandene Eigeninteresse muß mit dem wahren der Gesellschaft übereinstimmen und kann dieses, wenn der einzelne soweit zur Einsicht kommt, daß er sein persönliches Interesse dem der Gesellschaft anpaßt, es in ihren Dienst stellt.

(Dieser soziale Gesichtspunkt ist keineswegs von Bentham zuerst aufgestellt. Friedr. Jodl macht hierzu in seiner Geschichte der Ethik, Bd. II, 3. Aufl. 1923, S. 686 die Bemerkung: „Es verdient aber außerdem hervorgehoben zu werden, daß die Anerkennung und Aufstellung des Greatest-Happiness-Principle vor Bentham nicht bloß indirekt und implizite, sondern ganz ausgesprochenermaßen erfolgt ist. Schon Gumberland hat das Wohl der Gesamtheit als oberstes sittliches Gesetz bezeichnet (De legg. nat. Cap. I, §4) und selbst bei einem Angehörigen der intuitiven Schule, bei Hutcheson, finden wir den Satz: „that action is the best, which procures the greatest happiness for the greatest numbers" (Inquiry concern. the origin of our ideas etc. II, sect. 3, § 8): eine Formulierung des utilitarischen Prinzips in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit Priestley und Bentham ... Uebrigens gibt es auch bei Bentham selbst Stellen, an denen sich eine ausdrückliche Berufung auf seine Vorgänger ... findet").

„Die Möglichkeit, wie soziales und individuelles Interesse coincidieren können, suchte der Philosoph unter Hinweis auf die natürliche, d. h. im eigenen Interesse begründete Neigung, das Urteil anderer zu beherzigen und auf die freudesteigernden Wirkungen des Mitgefühls und Wohlwollens gegen andere deutlich zu machen. Es gebe immer Menschen, an deren Beifall und Tadel mir gelegen sei oder sein müsse, oder für deren Wohl ich ähnlich oder ganz, wie für das meinige besorgt sei. Und so sei auch die Gesamttugend eine Verbindung von Klugheit (prudence) einerseits, und Rechtschaffenheit (probity) und Wohlwollen (benevolence) andererseits" (II. 186).

Wenn auch der Grund aller Tugenden das individuelle Glück ist, so sind sie doch nur sinnvoll, wenn Sympathie und Wohlwollen für die Gesellschaft die Ausführung der Tugenden bestimmen (Deont. II. S. 6).

„Er demonstriert denen, welche die Freuden der Sympathie nicht kennen, die Größe dieses Glückes vor. Eine Lust, die ich für mich allein empfinde, ist dürftig gegen die, welche um all die Reflexe vermehrt wird, die mir aus der Teilnahme anderer entgegenstrahlen" (II. 186). Diese Teilnahme erwirkt man aber nur durch das den anderen entgegengebrachte Wohlwollen (vgl. Deont. I, S. 19, II. S. 49).

„Bei Bentham sollen alle das Glück sympathischer Regungen zu schätzen wissen" (II. 187). Diese sympathischen Regungen, das den andern zu bezeugende Wohlwollen bildet mit den Grund für die Erreichung des Endzieles, the greatest happiness .... Bentham glaubte, ein jeder wäre dieser Einsicht fähig, würde somit altruistisch handeln, um an der Schaffung des Gesamtglückes teilzuhaben.

Heben wir den Unterschied zwischen der epikureischen und der Bentham'schen Ethik heraus, so zeigt sich: die Fundierung der Ethik auf die Lust ist die gleiche. Der Unterschied liegt in der Zielsetzung und Kriteriumsfrage. Nach Bentham steht der soziale Gesichtspunkt im Vordergrund, und zwar so, daß nur dasjenige Handeln tugendhaft oder sittlich ist, welches imstande ist, meine eigene Glückseligkeit in Uebereinstimmung mit der der Gesamtheit zu fördern. „Das Selbstinteresse darf das Glück anderer nie aus den Augen verlieren" (Deont., I 239). Für die Erreichung dieses Zieles werden zwei Mittel vorgeschlagen: die richtige Lusteinschätzung auf Grund der 7 Kriterien und der Appell an die sympathischen Regungen eines jeden.

Bei diesen Mitteln wendet Laas mit Recht ein: „Es ist für's Erste offenbar, daß der Kalkül in der exakten Weise, wie ihn der Philosoph postulierte, absolut unausführbar ist. Er ist unausführbar, weil dieselben Objekte nicht bloß in verschiedenen Individuen, sondern auch in demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten und unter veränderten Umständen die verschiedenartigsten Gefühle hervorrufen. Während der Rechnung selbst würden sich die Gefühle ändern. Hier spielt recht kräftig, was Plato einst so erschreckte, der heraklitische Fluß und der Einfluß nicht bloß jedes Kontrastes, sondern jedes Hintergrundes hinein ... Bentham selbst hat nicht die geringste moralische Rechnung wirklich ausgeführt ... Und in Beziehung auf den grundlegenden Faktor, die Intensität, erklärte er gegen Ende seines Lebens resigniert, daß sie keine präzise Bezeichnung zulasse" (II. 190). Mit dieser pythagoraisierenden Utopie der Lustberechnung ist also nichts anzufangen.

Auch der andere Punkt ist unhaltbar. Laas führt aus: „Eine andere Eigentümlichkeit der Bentham'schen Systematik des wohlverstandenen Interesses besteht in der Voraussetzung, daß man allgemein den Lustwert der Menschenfreundlichkeit zu

schätzen wisse, oder daß es möglich sei, jede menschliche Seele dahin zu belehren und zu erziehen, diesen Wert zu fühlen und anzuerkennen." Daß Bentham glaubte, „die Empfänglichkeit für diese Gefühle sei ebenso natürlich, wie der Eigengenuß" und daß man „allen Egoisten das Glück mitfühlender Gesinnung aufreden könne", war sein Irrtum (II. 191). „Von vornherein ist der Egoismus dem Wohlwollen ebenso feindlich wie den „Ideen". (Gemeint sind die platonischen des Guten.) Und handelt es sich bloß darum, ihn sozial nützlich zu machen, so ist immer noch der Vorschlag des Helvetius, ihn durch vulgär anerkannte und dem Durchschnitt fühlbare Lohn- und Strafmittel zu binden, erfolgversprechender als die philanthropischen Demonstrationen Benthams . . . Hier ist der Punkt, wo seine Moral wirklich gesellschaftlich gefährlich wird . . . Eine auf den gesellschaftlichen Nutzen abzielende Moral und Pädagogik darf nur die gewöhnlichen Regungen des menschlichen Gemüts als Regel voraussetzen und muß zeigen, wie weit sie damit zu kommen vermag" (II. 192). Das Bentham'sche Ideal, die Ethik auf den Eigennutz zu gründen, der sich aber als sozial nützlich zu erweisen hat, scheitert durch die von ihm vorgeschlagenen beiden Mittel. So ist es nicht realisierbar, darin hat Laas recht. Ob ein derartiger Standpunkt prinzipiell möglich ist, bleibt durch die Laas'sche Kritik unerörtert. Daß es darin seine Schwierigkeiten hat, ist leicht abzusehen. Denn liegt einmal der Schwerpunkt auf dem Eigeninteresse, wie soll dann dieses mit dem Sozialinteresse harmonieren?

Bei unserer Bentham-Darstellung hielten wir uns möglichst genau an Laas' Ausführungen und Auffassungen, weil für uns nur seine Stellung zu Bentham von Interesse ist, vermittelst derer wir an sein eigenes System herangeführt werden sollen. Hierfür ergab sich: der Versuch, die Ethik egoistisch-hedonistisch zu fundieren mit der Zielsetzung, durch ihre Funktion einen sozialen Eudämonismus zu schaffen, mißlang. Von der Bentham'schen Position bleibt für Laas als neuer Gesichtspunkt „die allgemeine Nützlichkeit" haltbar. Ihr „ist nämlich so gut wie gar nicht beizukommen. Man weiß nicht, was man dagegen sagen soll, daß unsere Handlungen der Gesellschaft (uns selbst miteingeschlossen) so nützlich als möglich sein müssen" (189). Ausdrücklich gestrichen wird der Aspekt des wohlverstandenen und kalkulierenden persönlichen Interesses. Er erweist sich für die Begründung der Normen als unbrauchbar und kann auch nicht deren Kriterium werden.

Laas steht nun in folgender Situation: Ausgangsort für alle Werte, somit auch des sittlich Guten, ist die Lust. Die individuelle Lust allein kann weder Fundament noch Kriterium der Moral werden. Sonst käme es zum nakten Egoismus, und der

Pflichtbegriff in der Moral wäre aufgehoben. So etwas lehnt Laas entschieden ab. „Wir glauben nicht, daß die ganze bisherige Geschichte in ihren moralischen Wertschätzungen und Formulierungen einer ungeheuren Verirrung, Phantasterei und Selbsttäuschung unterworfen gewesen sei: sondern wir sind der festen Ueberzeugung, daß sie — trotz allen Wechsels und Irrtums — in der Begründung und in den Detail-Bestimmungen im Allgemeinen und Wesentlichen immer das Richtige im Auge gehabt und in der Ueberzahl der Fälle auch getroffen hat. Und so bleiben wir auch dem Pflichtbegriff und dem: „Du-sollst!" verhaftet" (II. 207).

Bleibt dieser absolute Pflichtbegriff in der Ethik, dann müssen Pflichten gefordert werden, die über die Sphäre des eigenen Interesses hinaus langen und „auch dann noch Wert haben, wenn sie unseren Interessen zuwiderlaufen und uns Opfer auferlegen" [13]). Die Moral des „wohlverstandenen Interesses" kann den absoluten Pflichtbegriff nicht zureichend rechtfertigen. „Alle ernste Pflicht tritt auf mit einem kategorischen: Du sollst! Wer würde wohl den Eingebungen der Klugheit diese Formulierung geben wollen? Als Ratschläge werden sie auftreten, nicht als Befehle! hypothetisch werden sie sein, nicht kategorisch. Sie werden sagen: Wenn Du glücklich werden willst und Du in dieser Handlungsweise Deine Lust, in dieser mehr Lust als in jener findest, so wirst Du gut tun usw." [13a]). Selbst die Bentham'sche Ethik kommt, sobald man sie kritisch unter die Lupe nimmt, darüber nicht hinaus, wenn auch ihre Zielwsetzung auf das Allgemeinwohl geht. Somit ist „die Rechnungs- und Klugheits-Moral nicht die echte" (II. 206 ff.).

Wir können nunmehr die von uns auf S. 26 aufgeworfene Frage beantworten. Laas behält den Kantisch gefärbten Pflichtbegriff des „Du sollst" bei, d. h. die Normen treten mit einem unbedingt verpflichtenden Anspruch auf, sie haben Gesetzescharakter, die Modalität des Kategorischen. Dieser absolute Pflichtbegriff liegt als stillschweigende Voraussetzung seiner Kritik an Epikur und Bentham zugrunde und nötigt ihn, den Ursprung der Normen in die Gesellschaft zu legen und ihre Begründung von da aus zu erbringen. Hiermit haben wir den Grund für die „Heteronomie" der positivistischen Moral. Laas erkennt den „Du sollst-Charakter" der

13) II, S. 214. Man beachte die Uebereinstimmung mit Kant, von dessen Ethos Lass innerlich nicht freikommt, trotz allen positivistischen Ringens um Wissenschaftlichkeit.

13a) vgl. Kant WW. 8, Kr. d. p. Vernunft, § 8, Anm. II S. 149: „die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) rät bloß an; das Gesetz der Sittlichkeit gebietet."

Normen an, die als Pflichten erscheinen, deren Berechtigung unabhängig von nur individueller Lust besteht. Hierbei hält er sich an das Phänomen des sittlichen Bewußtseins, das die Normen unabhängig von individueller Lust zeigt. Muß man aber jetzt nicht einwenden, das Phänomen zeige die ethischen Forderungen unabhängig von jeder Lust, nicht nur der individuellen? Laas behauptet doch aber gerade, die Normen entspringen nicht nur der Lust, sondern haben auch als „Mittel" den Lustüberschuß höher zu treiben" (II. 220). Wie reimt sich das? Darauf läßt sich leicht antworten. Die Beziehung der Normen zur Lust überhaupt ist, wie bereits ausgeführt, nachweisbar. Daß die Normen diese Beziehung von ihrer Erscheinungsweise abgestreift haben, läßt sich entwicklungsgeschichtlich erklären (vgl. S. 24 f.). Wiederum ihr Du-sollst-Charakter beweist, daß sie in dem individuellen Lustinteresse unmöglich ihren Grund haben können. Der unternommene kritisch-historische Rückblick kann hierfür Zeuge sein. Aber das steht nach Laas fest: auf die Lust, auf das Glückseligkeitsstreben müssen die ethischen Pflichten unbedingt gegründet werden. „Wenn nun die eigenen Begierden und Bedürfnisse die Moral, wie wir sie im Sinne der Vergangenheit verstehen, nicht hervorzutreiben vermögen, so scheint nichts weiter übrig zu bleiben, . . . als ihren Ursprung und Grund in den Bedürfnissen und Ansprüchen der Menschen außer uns zu suchen. Das ist die Position, in die wir uns selbst hineindisputiert zu haben scheinen. Es ist klar, daß, wenn sie die einzig haltbare sein sollte, die Moral ursprünglich heteronom wäre: die etwaige Uebereinstimmung des eigenen mit dem fremden Willen wäre eine zufällige oder erworbene" (II. 209).

Das spricht deutlich für den bisher von uns aufgezeigten Gesamtzusammenhang und zeigt die Genesis des sozialen Motivs (Heteronomie) in Laas' Ethik.

### 4. Aufbau und Struktur der Normen.

Wir haben mit unseren bisherigen Erörterungen die Grundlegung der Laas'schen Ethik gegeben. Die einzelnen Teile wurden hierbei gleichzeitig in ihrem Begründungszusammenhang gezeigt. Doch blieb es bei nur ganz allgemeinen Bestimmungen, das Inhaltliche steht noch aus. Wir sind zwar schon über den Sinn des Sittlichen orientiert und wissen, daß es der Lust zur gesteigerten Allgemeinexistenz verhelfen soll; aber wie das gemeint ist, weshalb dies Pflicht sein und den einzelnen mit heranziehen soll, ist vorläufig noch dunkel. Daher ist nunmehr die genaue Stellung der Moral im Leben, sowohl der Gemeinschaft

wie des Subjektes, klarzustellen. Diese Aufgabe wird im Zusammenhang mit auftauchenden systematischen Fragen gelöst werden.

Zunächst kann man sich fragen, kennt Laas vielleicht einen obersten Wert, ein höchstes Gut, von dem die qualitative Beschaffenheit des Sittlichen abzuleiten wäre? Das muß bejaht werden; denn wir haben gesehen, daß Lust der Zentralwert ist, auf den alles Wertvolle bezogen ist (vgl. uns S. 37). Diese Lust ist aber viel zu unbestimmt, um etwas Genaues über die Sphäre des Sittlichen ausmachen zu können. Laas gibt daher vor aller Wertanalyse die Richtung an, in der das höchste Gut zu suchen ist.

„Das höchste Gut vom Standpunkt des einzelnen ist dasjenige Leben, resp. derjenige dauernde Zustand, in welchem derselbe den höchsterreichbaren Grad von Befriedigung empfinden würde. Es ist nicht notwendig, daß das Individuum selbst wisse, was in Wirklichkeit diese Befriedigung bringen könne; jedenfalls ist nur das letztere das objektiv höchste Gut für das Individuum.

Das höchste Gut vom Standpunkt jeder gegebenen Gesellschaft ist dasjenige Leben, worin diese Gesellschaft als Ganzes ihre höchste Befriedigung finden würde. Auch sie kann sich in ihren Ansichten hierüber täuschen. Nur dasjenige Leben, das wirklich den höchsten Lustüberschuß enthält, ist das objektiv höchste gesellschaftliche Gut.

Das höchste objektive Gut ist universalen Charakters. Es besteht in dem höchsterreichbaren Ueberschuß von Lust über Unlust oder von „Glückseligkeit" für die ganze Menschheit (oder sogar für alle fühlenden Wesen zusammen). Was davon durch Willensanstrengung von Menschen (durch „Arbeit") erreichbar ist, ist aller sittlichen Aufgaben letztes Ziel, das Ideal der Kultur" (II 219—220).

Damit wäre das Aktionsfeld des Sittlichen umrissen, allerdings ohne konkrete Grenze. Aber lassen wir einmal dieses „universale bonum", diese „Eudämonie des Ganzen" (II 221) als die Spitze des Wertaspektes gelten, dann wird sich über die Beschaffenheit der Mittel, durch die jenes Ziel erklommen werden soll, einiges Genaue schon sagen lassen. Freilich, zunächst einmal von einer niedrigeren Warte aus, etwa der einer bestimmten Gemeinschaft. Von da aus höher hinauf, bis schließlich zu jener erhabenen Stufe hin. So etwa hat es sich Laas wohl gedacht.

Wir stehen nun mit diesen Ueberlegungen bei den ethischen Normen.

Gesinnungen und Handlungen eines Menschen werden nach Laas entsprechend dem persönlichen Einsatze für die Glück

schaffenden Mittel als sittlich gut oder schlecht nach Laas gewertet. Diese Mittel, für die wir „Normen" sagen, nennt Laas auch die „moralischen Kapitalien" und versteht darunter „die gültigen Rechtsordnungen und sittlichen Anschauungen. Sie beziehen sich auf das Wohl und Wehe solidarisch sich fühlender Gruppen" und „haben als Mittel, den Lustüberschuß im Ganzen und im Durchschnitt auch für jeden einzelnen höher zu treiben, als es durch isolierte Arbeit möglich wäre, objektiven Wert" (II 220 ff.). „Alle moralischen Anmutungen sind Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens. Sie sind in dieser Beziehung nicht wesentlich anders geartet als Rechtssätze und Kriminalstrafen. Hinter allen stehen letzten Grundes nicht abstrakte Gedanken, angeborene Ideen, lustfremde Normen, sondern Bedürfnisse und Erfahrungen" (II 222).

Das steht für Laas unumstößlich fest. Nur die gemeinsamen Bedürfnisse und Luststrebungen können die Normen hervorgebracht haben. Freilich, ihre philosophische, nachträgliche Begründung war immer sehr verschieden. Die aprioristische Moral sah in ihnen etwas ganz anderes als Epikur oder Bentham. Aber das waren eben nur theoretische Unstimmigkeiten, die im Leben der Philosophie eine Rolle spielten. Das wirkliche Leben, die auf den gemeinsamen Lebensgrund aller hervorbrechenden Bedürfnisse, Begierden und Interessen sind in Wahrheit die Mächte, denen die Normen ihr Entstehen verdanken. Mag auch philosophische Spekulation ab und zu formend auf ihre Gestaltung eingewirkt haben, ihr Kerngehalt ist doch dem Leben entwachsen. Das schließt natürlich die Irrtumsmöglichkeit nicht aus.

Die auf die Realfaktoren gerichtete Reflexion, die erst den Normen ihre positive, begriffliche Prägung gibt, sieht nicht immer die nur sachlichen Momente. So sind die Normen „in ihrer positiven Form nicht frei von Willkür, Beschränktheit, Irrtum und Vergewaltigung. Es ist Sache der historischen Entwicklung, den Sinn für das allgemein Wohltätige und die Einsicht in die letzten Mittel so zu vervollkommnen, daß der Leiden immer weniger und die Lebensfreuden immer größer werden. Die moralischen Regeln sind nur ein Teil dieser Mittel, diejenigen Werte betreffend, welche durch menschlichen Willen, durch menschliche Arbeit zu erstellen sind. Diese Vorschriften sind vom Standpunkt der Gesellschaft autonom, vom Standpunkt des Individuums heteronom, obwohl jeder einzelne an ihrer Ausbildung und fortschreitenden Verbesserung Anteil hat. Er kann als ganzer Mensch die Autonomie erwerben, die andere gewissen höheren vermögen in ihm als ursprüngliche Qualität zuschreiben" (II 223). Die Normen sind demnach grundsätzlich umbildungsfähig und haben keine absolute

Dignität. Aber selbst in ihrer Verfälschung steckt immer noch ein Kern des Echten (vgl. II 221). Sache des Ethikers ist es, den Fälschungen auf die Spur zukommen. Dazu muß er natürlich das Wissen um den wahren Sinn der ethischen Gebote haben. Diesen wahren Sinn glaubt Laas zu kennen. Er hat ihn gleichsam dem Leben selbst abgelauscht und weiß, daß er in der allgemeinen Glückseligkeit liegt. Seine positivistisch-psychologisch-genetische Methode bietet ihm die Gewähr hierfür. Man hat mit ihm das Kriterium für Wert und Unwert der Normen.

So müßte es eigentlich „über allen Wandlungen der Meinungen eine absolute Moral geben: aber sie ist nur ein Ideal. Und sie drückt in ihrer allgemeinsten Gestalt nur ein formales Verhältnis aus: das Verhältnis von Gesinnungen und Handlungen zu dem höchsterreichbaren Gesamtwohl. Welcher Art diese Gesinnungen und Handlungen in konkreto sein müssen, hängt von der jedesmaligen natürlichen und historischen Stellung der Gesellschaft und der Individuen in ihr ab. Soweit in dieser Stellung und in diesem Verhältnis durchgehend gleiche Züge sich finden, gerade soweit hat die absolute Moral Aussicht, konstant zu sein. In allem Uebrigen muß sie mehr oder weniger variabel sich zeigen, wechselnd nach Orten, Zeiten, Umständen und Möglichkeiten" (II 223).

Immerhin lassen sich in der Ethik gewisse Grundwahrheiten und Ordnungen, die Objektivität für sich in Anspruch nehmen dürfen, aufweisen. „Das Objektive liegt darin, daß diese Ordnungen nicht geschätzt werden von seiten dessen, was sie einer zufälligen Gelegenheit, einem vorübergehenden Moment, einem eigenartigen Bedürfnis Nützliches bieten, sondern mit Rücksicht auf das, was sie abseits individueller Zufälligkeiten, voraussehbarermaßen ganz allgemein an Nutzen und Segen versprechen" (II 215). Laas formuliert dies auch noch so: „Man muß zur Grundlegung an die Stelle der distributiv-allgemeinen Zustimmung die kollektiv-allgemeine und an die Stelle des Beifalls zu den Einzelpositionen die fundamentale Zustimmung zu der Aufstellung von Ordnungen überhaupt setzen" (II 214). „Daß überhaupt Ordnungen seien, welche die Willkür eingrenzen und ein friedliches Zusammenleben und ein fruchtbares Zusammenarbeiten möglich machen: das kann als der gemeinsame Wunsch aller hingestellt werden. Der Gegenstand dieses Wunsches ist von wahrhaft objektivem Wert" (II 215) („objektiv" in dem eben aufgezeigten Sinne, der immer gemeint ist, wo wir von jetzt ab objektiv in Anführungsstrichen setzen). Dieser gemeinsame Wunsch nach Ordnung überhaupt, der treibt, wenn die „objektiven" Gesichtspunkte beibehalten werden, zuletzt die echten Normen hervor, hinter denen allerdings

Interessen stehen, aber keine zufälligen und individuellen, „sondern mehr oder weniger permanente, kollektive, soziale" (Nachlaß, S. 23).

Die Interessen der Gesamtheit erstrecken sich auf die Erfüllung praktischer Bedürfnisse und zielen auf die objektiven Güter, welche die Konstituentien des Gesamtwohles bilden. „Als solche objektiven Güter können beispielsweise vorläufig gelten, die Sicherheit des Arbeitsgewinns, der gesellschaftliche Friede, die staatlichen Institutionen und Gesetze, der Kulturfortschritt usw." (II 211). Man kann somit sagen: „Hinter allen (den Normen wie den objektiven Gütern) steht, ihnen Würde und Nachdruck verschaffend, der W i l l e der G e s a m t h e i t" (Nachl. 23). Dieser Gesamtwille, dessen auf den persönlichen Einsatz weisende Seite die Normen sind oder vorsichtiger, sein sollten, gibt unserem an den Normen orientierten „Handeln eine objektiv gültige, von Willkür und Belieben freigemachte Direktive" (a. a. O.).

Das ist nach Laas der Aufbau und die Struktur [14]) der Normen, wenn man unter Struktur, wie Ed. Spranger [15]), den gegliederten Bau eines „Gebildes der Wirklichkeit" versteht, das ein „Ganzes" ist, „in dem jeder Teil und jede Teilfunktion eine für das Ganze bedeutsame Leistung vollzieht, und zwar so, daß Bau und Leistung jedes Teiles wieder vom Ganzen her bedingt und folglich nur vom Ganzen her verständlich sind". Dann wäre dieses Gebilde der Wirklichkeit der Gesamtwille, seine Teile die Normen, von denen jede in ihrer Wertverwirklichung auf das Wertganze, d. i. die allgemeine Glückseligkeit, angelegt ist.

Aus unserer Analyse ist über die Beziehung zwischen ethischen N o r m e n, o b j e k t i v e n G ü t e r n und G e s a m t w i l l e zu entnehmen, daß es sich hier um eine Stufenfolge handelt. Also so: aus dem Gesamtwillen, wofür man auch Ansprüche der Gesellschaft sagen darf, erwächst die Forderung nach den objektiven Gütern. Die Regeln oder Mittel, welche sie ermöglichen, sind die Normen; sie entstammen der Erfahrung und Utilitätsreflexion der Gesellschaft. Wir betonen, daß nach Laas kein obsoluter Unterschied hinsichtlich des Wertquale zwischen Rechts-, Sozial- und ethischen Ordnungen (Normen) besteht [16]). „Jede gesetzliche Ordnung ist dem rohen Urzustande gegenüber ein Fortschritt, ein objektiver Wertzuwachs; derselbe besteht in der allgemein und kollektiv gestei-

14) Natürlich ist damit die geforderte, die Idealstruktur, gemeint, die faktisch, auch nach Laas' Meinung, sich so kaum vorfinden dürfte. Er unterscheidet ja deutlich die absol. von der positiven Moral.

15) Ed. Spranger, Psychologie d. Jugendalters, 1924 S. 9.

16) vgl. S. 44 ff.

gerten Möglichkeit, sich wohlzufühlen und glücklich zu sein" (II 217). Vielleicht läßt sich der Unterschied zwischen Normen und objektiven Gütern auch so fassen: die echten Normen schlechthin sind potentielles Gesamtglück, die erlangten objektiven Güter das aktualisierte. Dazwischen liegt die Fundierung der Pflicht. Sie ist die Resultante aus diesen beiden Komponenten und kann, nachdem die letzteren bestimmt wurden, in ihrem Systemzusammenhang behandelt werden.

### 5. Die beiden Pflichtbegriffe in der Laas'schen Ethik.

Auf S. 34 sprachen wir schon einmal von dem Laas'schen Pflichtbegriff in der Ethik; aber in einem anderen Zusammenhang. Dort wollten wir ermitteln, warum Laas die Entstehung der Normen in die Gesellschaft verlegt, und fanden, daß es der Du-sollst-Charakter der Normen war, der deutlich auf die Gesellschaft hinweist. Dieses Du-sollst selbst wurde als phänomenale Gegebenheit hingenommen. Jetzt muß es seine Begründung aufweisen. Woher nimmt dieses Du-sollst seinen berechtigten Anspruch oder konkreter, warum sollen die ethischen Normen von jedem verwirklicht werden [17])?

Laas könnte antworten: Hinter den Normen steht der Gesamtwille, sie sind die Ansprüche der Gesellschaft. Warum aber haben diese Ansprüche höheren Wert als meine nur egoistischen? Wie kann die Pflicht, sie zu erfüllen, aus ihnen hergeleitet werden?

Laas begegnet diesem Einwand folgendermaßen: „Die Ansprüche der anderen haben nicht etwa als solche, wie willkürlich und zufällig sie auch sein mögen, höheren Wert als die meinigen; ihr Wert ... liegt in den Gütern, für welche sie eintreten. Es sind Güter, welche nicht mir und jetzt, sondern welche — nach Maßgabe der Erfahrung und Einsicht aller — im Durchschnitt allen zugute kommen. Ich selbst stimme hier in jedem egoistisch nicht befangenen Moment mit ihnen sogar überein. Die heteronome Forderung ist insofern auch eine autonome: Es ist die Forderung meines besseren Selbst an das eigensüchtige, eigene, wie fremde Selbst" (Nachl. 23).

Demnach läge in der Pflicht nicht mehr nur der Gesamt-Fremdanspruch, sondern gleichzeitig meine eigene Forderung, weil ich ja die Hervorbringung der objektiven Güter bejahe, sofern ich auf mein besseres Selbst höre. Das gleiche gilt natürlich bei den konkreten, einzelnen Pflichten. „Die objektiven Güter sind es, welche unseren Pflichten (wie unseren Rechten)

17) Dieses „Sollen" sei vorläufig in seiner allgemeinsten Bedeutung verstanden, so, daß es alle Normen umfaßt, als Pflicht schlechthin.

ihren objektiven, von Willkür und Belieben unabhängigen Wert verleihen" (II 210). Der Rückgriff in der Begründung auf das bessere Selbst bleibt somit. Nehmen wir diese Begründung der Pflicht einmal hin und verfolgen die Laas'sche Meinung über das Recht des Individuums der Pflicht gegenüber; denn die objektiven Güter sollen ja nicht nur unsere Pflichten begründen, sondern auch unsere Rechte, „beide zugleich als eine unauflösbar verknüpfte Einheit" (211). Hier besteht nach seiner Ansicht folgendes Verhältnis: „Jedes Individuum behält — in der Idee — freilich das Recht, denjenigen Kollektivbestimmungen, welche es im Ganzen schlechter stellen, als es wahrscheinlicherweise außerhalb aller sozialen Ordnungen stehen würde, weil für dasselbe unterwertig, seine Zustimmung und seinen Gehorsam absolut zu versagen; es behält dasselbe Recht jeder Neuordnung gegenüber, welche seine Glückseligkeitsaussichten im Allgemeinen herabmindert. Es behält ferner das Recht, zu fordern, daß die gesellschaftlichen Ordnungen es seiner gesellschaftlichen Leistung proportional belohnen, und, insoweit es nicht geschieht, ihnen den Gehorsam zu verweigern. Wenn es und soweit es dieses sein Recht nicht geltend macht, unterwirft es sich gutherzig oder aus höheren Rücksichten oder widerwillig mit dem Bewußtsein seiner Ohnmacht der Gewalt (vgl. auch II 213).

Das Individuum hat aber nicht mehr das Recht, — auch idealiter nicht — von denjenigen Zustimmungen, die es frei und mit Rücksicht auf die Gesamtlage seines Lebens gemacht hat, in dem Augenblick wieder zurückzutreten, wo zufällige Gelegenheiten es ihm wünschenswert erscheinen lassen, seine frühere Position, etwa gar die ursprüngliche Freiheit und das Urrecht auf alles zurückzubekommen, um wohl gar auf dem Boden der sozialen Vergünstigungen selbst im Moment und im einzelnen noch mehr zu lukrieren, als es im allgemeinen erwarten darf ... Mit Recht wirft das Interesse aller anderen Teilhaber der Gesellschaft an der Fortdauer der Ordnung den Fundamentalbeifall des Individumms diesem selbst als P f l i c h t entgegen. Je wichtiger diese Pflicht für den Fortbestand der im allgemeinen zugestandenen Ordnung oder gar aller Ordnungen überhaupt ist, und je freier und einsichtiger das Individuum seine prinzipielle Zustimmung gab: mit um so berechtigterem Ernst" (II 217 ff.).

Mit diesen Ausführungen ergibt sich eine Begriffsverschiebung der Pflicht. Die Verschiebung besteht darin, daß nun ein Pflichtbegriff auftaucht, der auch aus den persönlichen Glückseligkeitsaussichten seine Rechtfertigung herleitet und mit diesen fällt, während die bereits zitierten Ausführungen (bei uns auf S. 59 f., Laas II 206, 214) für den absoluten Pflichtbegriff

eintraten, der unabhängig von dem eigenen Interesse Geltung beanspruchen sollte. Denn der Rückgriff auf mein „besseres Selbst" ist ja im Grunde genommen bei Laas nicht frei vom persönlichen Interesse. Die objektiven Güter rechtfertigen die Pflichten, ich aber bejahe die objektiven Güter und damit die Pflichten, weil erstere schließlich in positive Beziehung auch zur eigenen Lust treten. Das ersieht man ganz deutlich aus dem Recht, welches Laas, wenn auch nur „idealiter", dem Individuum den Normen gegenüber einräumt. Wie sich dies mit der abgewiesenen „Koincidenz der Pflicht mit dem eigenen Interesse" reimt, können wir nicht absehen. Zugegeben, der Sittliche handele nach Laas entsprechend dem „wohlverstandenen Gesamtinteresse" (Nachl. 23), gemäß Normen, die der Betrachtung dessen, was dem Allgemeinen frommt, entsprungen sind. V e r p f l i c h t e t hierzu, im engsten Sinne, ist er aber nach Laas nur dehalb, weil das wohlverstandene Gesamtinteresse mit dem seinigen übereinstimmt.

So stellen wir fest: Laas erhebt die Prätention, dem absoluten Pflichtbegriff in seiner Ethik Geltung zu verschaffen, legt diesen auch seiner Kritik an Epikur und Bentham zugrunde, begründet jedoch einen nur relativierten. Hierzu möchten wir bemerken, daß es zu dieser Inkonsequenz mit Notwendigkeit kommen mußte. Eine Ethik, deren Prinzip die Lust ist, kann zwar das Kriterium in die Gesellschaft verlegen, aber nicht so, daß dabei ein absoluter Pflichtbegriff zuwege kommt. Sie kann behaupten, die menschliche Gesellschaft stelle Forderungen an ihre Mitglieder, wobei sie das gutheißt, wovon sie glaubt, daß es das Allgemeinglück fördere. Niemals resultiert aber daraus ein absoluter Pflichtbegriff. In dem Augenblick, wo diese Forderungen mein Wohl benachteiligen, liegt in ihnen nicht mehr dieses Wertquale, welches den ihnen anhaftenden Sollensanspruch mit immanenter Evidenz rechtfertigen würde. Das Sollen verliert dann zum Wollen jene enge Beziehung, aus der heraus die Einsicht oder das wertempfindende Gefühl kommen, die aus der Pflicht ein Wollen machen, eigenes, persönliches Wollen. Es kann bestenfalls in den Modus des Müssens übergehen, der sich auf Macht stützt, auf Zwang, wie etwa grob ausgedrückt, Polizeiverordnungen. Das Müssen tritt an die Stelle des machtlosen Sollens, weil dieses aus sich heraus nur eine bedingte, keine schlechthinnige, absolute Realisierungstendenz aufzuweisen imstande ist und dadurch derartigen Ersatz nötig hat.

Man darf nun nicht einwenden, ja, das Sollen ist doch niemals imstande, von sich aus den Modus der Wirklichkeit zu schaffen. Folglich ist es ein bloßes Wortspiel, von relativierter und absoluter Pflicht zu sprechen, da die letztere auch keine

Totaldetermination bewirken kann. Darauf läßt sich leicht antworten. Das Seinsollende als solches in der Ethik ist gar kein ontologisch Wirkliches. Seine Notwendigkeit ergibt sich nicht aus der Vollzähligkeit der Reihe der Bedingungen, wie dies bei der ontologischen Notwendigkeit der Fall ist. Wäre nämlich das Seinsollende in der Tat notwendig, so müßte es schon real sein. Es steht aber gerade im Gegensatz zum wirklichen Realsein. Aktuales Seinsollen [18]) besteht gerade nur dann, sofern es nicht real ist. Hier, in der ethischen Sphäre, liegt eben ein anderes Modalverhältnis vor. Die Notwendigkeit ist hier das Sollen und als axiologische Determination zu verstehen. Eine Determination, die von sich aus völlig gleichgültig zu ihrer Verwirklichung steht. Sie wird vom Menschen als eine lebendige Tendenz empfunden, die sich ihm als Wert offenbart, dem sein persönlicher Einsatz gilt. Gilt, durch dieses Tendenzmoment, das gleichsam als dynamischer Modus Anspruch auf Realisation erhebt, unabhängig von ontologischer Möglichkeit und Unmöglichkeit. Ein solcher Anspruch ist es, der im Seinsollen steckt. Dem für diese Forderung hellhörigen Subjekte erschließt sie sich als Verwirklichungstendenz. In der Verwirklichung haben wir die nachträgliche Schaffung der fehlenden Bedingungen, d. h. die Herstellung der Möglichkeit, die Ermöglichung dessen, was zuvor nur als nackte Forderung bestand, als von der Mögkeit losgelöste Notwendigkeit.

Man sieht, unter diesen Umständen hat es sehr wohl einen Sinn, von absoluter Pflicht zu sprechen. Sie besteht eben nur dann, wenn der Charakter der Normen von sich aus jene Soll-Verwirklichungstendenz dem Subjekte zeigt, die es in die Sphäre des Realseins zu bringen sich einsetzt, um so Träger ethischer Wertqualitäten zu werden. Das Sollen wird so sein Wollen.

Wie soll nun dieser Pflichtbegriff in einer auf Lust fundierten Ethik Platz haben? In dem Augenblick, wo die Lustbeziehung aufhört, löst sich auch das Sollen auf. Niemals werden die Normen so beschaffen sein, daß ihnen die Fähigkeit der Lustvermehrung in allen Situationen innewohnt. Was besagt es daher schon, wenn Laas die ethischen Normen als Ausflüsse der gesellschaftlichen Oekonomie des Glücks auffaßt? Er wird damit nur dem phänomenalen Charakter der Normen gerecht, der auf ihre Unabhängigkeit vom Einzelinteresse hinweist. Somit braucht er die traditionellen Normen nicht zu verwerfen. Seine Fundierung und Sinngebung hingegen erzwingen einen nur bedingten Pflichtbegriff, der, genau genommen, mit dem absoluten nichts gemein hat. Dieser ist ein unverbrüchlicher, freiwilliger, jener ein schwankender, der, sobald man ihn stabili-

18) das ist dasjenige, dem ein gegebenes Wirkliches nicht Genüge leistet.

sieren will, zum erzwungenen, auf äußere Macht sich stützenden wird. Und zu einem solchen mußte Laas bei seiner Begründung [19]) kommen, zumal er ja auch die ethischen Normen den staatlichen Gesetzen und Ordnungen gleichstellt (vgl. II 234). Seine hierin unbeabsichtigte Inkonsequenz ist also gerade Konsequenz.

Immerhin war Laas davon überzeugt, daß seine Ethik zur Verwirklichung des absoluten Pflichtbegriffs beitragen werde. So führt er aus: „Indem die positivistische Moral von dem allgemeinen Wert menschlicher Kooperation ausgeht und (mit Recht) voraussetzt, daß jeder diesen Nutzen im Prinzip und im Allgemeinen anerkennen müsse, verlangt sie von allen, daß sie, jeder für sich, auch die Konsequenzen dieses prinzipiellen Zugeständnisses auf sich nehmen, ... indem sie zu derjenigen Tätigkeit sich verpflichten lassen, welche die Erhaltung des kooperativen Ganzen in Form von festen gesetzmäßigen Regelungen ihnen zuweist ... Und damit das, was die theoretische Konsequenz verlangt, auch praktisch werde, stehen nicht bloß das Strafgesetzbuch und die Verdikte der Umgebung und öffentlichen Meinung drohend aufgerichtet; sondern für ihre Verwirklichung arbeitet auch fortwährend jenes psychologische Naturgesetz, nach welchem Handlungen der Entsagung, wie widerwillig der Egoismus sie auch anfänglich übernehmen mag, durch liebevolle Erziehung dermaßen zur Gewohnheit werden können, daß der Mensch von ihnen nicht mehr lassen kann, ja an ihnen eine solche innere Freude empfindet, daß ihm dagegen jede Operation im eigennützigen Interesse unmöglich und wie eine schlechte Rechnung erscheint." Für das „Du sollst", so meint Laas, läge keine Gefahr in seiner positivistischen, aufklärerischen Ethik (II 227 f.).

### 6. Ethik und Rechtswissenschaft. Ethische und juridische Normen.

Bei unseren bisherigen Betrachtungen ergab sich zwischen den juridischen Gesetzen und denen der Ethik kein eigentlicher Unterschied. Man sieht nicht recht ein, wozu überhaupt die Bezeichnung „ethisch" als unterscheidendes Merkmal in den Komplex der gesellschaftlichen Ordnungen eingeführt wurde. Sittlich sind doch alle Ordnungen, insofern sie auf das commune bonum hintendieren. Worin liegt das Besondere der sogenanten ethischen Normen? Oder prinzipieller gefragt: was will denn

19) Hier erscheint Laas deutlich als „Positivist der Entsagung", der dem kantischen Ethos verhaftet ist, dieses aber „positivistisch" (exakt-wissenschaftlich) begründen will.

eigentlich die philosophische Ethik nach Laas, was unterscheidet sie z. B. von der Rechtswissenschaft? Dies erklärt Laas in seiner Abhandlung „Vergeltung und Zurechnung" (V., S. 140). Die Moralphilosophie „ist und bleibt die Wissenschaft, welche allen wertschätzenden Urteilen, welche auch den steinernsten Rechtssätzen Fundament und Zusammenhalt verleiht ... Es lassen sich methodisch moralische Grundsätze festlegen, die noch fundamentaler, absoluter und ewiger sind als die Quadersteine des positiven Rechts. Ja, wenn für das Recht und seine Korollarien, wie z. B. Strafe und Strafgesetz, die letzte wissenschaftliche Berechtigung des Daseins gefunden werden soll, so muß, da hierfür die Berufung auf die „Souveränität des — übrigens auch höchst veränderlichen — Gesamtwillens" und die demselben etwa zur Verfügung stehende Zwangsgewalt schlechterdings nicht genügen kann, auf die Prinzipien der absoluten Wertschätzung, von denen berufsmäßig der Moralphilosoph zu handeln hat, notwendigerweise zurückgegangen werden" (vgl. auch II 268).

Damit wäre unsere Frage nach der Aufgabe der philosophischen Ethik beantwortet. Nun hat es diese aber nicht nur mit der theoretischen, philosophischen Begründung aller Gesetzesarten zu tun; sie weist vielmehr auch einem ganz bestimmten Typus ausschließlich ethischen Charakter an. Dies muß doch auch Laas zugeben. Was ist nun das Spezifische der ethischen Normengruppe?, wobei wir festhalten müssen, daß sie genau wie alle übrigen Ordnungen und Gesetze den gleichen Ursprung und demselben Endziel zu dienen haben.

Die Sonderstellung der ethischen Normen beruht auf ihrer bestimmten Funktionsweise. Hören wir Laas: „Die Moral will auch die Gesinnungen regulieren" (II 241). Daher muß „die (positive wie die absolute) Moral außerdem noch vieles verbieten und legt Entsprechendes als Pflicht auf, was kriminalistisch irrelevant, nicht erzwingbar ist; zur Unterstützung dieser Normen stehen, soweit sie gültig sind und ihre Verletzung zur Kognition kommt, die öffentliche Meinung, und, wenn der Vorgang im Verborgenen bleibt, in vielen Fällen das Gewissen des Täters resp. Unterlassers bereit" (II 244). Laas verdeutlicht dies. „Wie der Gesetzgeber und Richter, so steht auch der Moralphilosoph vor der Aufgabe, die menschlichen Handlungen wertschätzend zu beurteilen ... Das Interesse des Moralisten ist hierbei offenbar das weitergehende und gewissermaßen reinere. Den Kriminalisten berührt nur die Schuldfrage; den Moralphilosophen auch die Frage des Verdienstes ... Der Kriminalist wird erst durch die sichtbar gewordene Tat zur Aufmerksamkeit auf die seelischen Zustände gereizt; der Moralist berücksichtigt in erster Linie die innere Gesinnung. Jener hat nur Teilnahme

für das wirklich gewordene Uebel, dieser auch für das wahrscheinlicherweise zu erwartende, das mögliche. Jener schaut rückwärts, dieser auch vorwärts" (V. u. Z. V, S. 137). „Kriminalistisch fordern wir nicht das idealste Wollen, sondern nur ein Durchschnittswollen" (a. a. O. VI S. 216). „Minima non curat praetor . . . Die Justiz kann den frechen Vatermörder und Verleumder belangen; aber derjenige, welcher mit psychischen Nadelstichen in berechneter Konsequenz Menschen, die ihm im Wege sind, zu Tode ärgert, oder welcher durch raffiniert verteilte Ausstreuungen und kleine Anspielungen den Ruf anderer in systematischer Bosheit untergräbt, entzieht sich ihrem Machtbereich" (a. a. O. V. S. 320).

Hier sind eine ganze Reihe von Punkten aufgeführt, die der unter dem Namen „ethische" Normen verstandenen Gruppe zukommen und sie so mit Recht aus dem allgemeinen Bereich der Ordnungen hinausheben.

„Die Moral will auch die Gesinnungen regulieren." Davon war noch nicht die Rede, sie zeigte bisher nur zwei Aspekte: den philosophischen, d. i. die Fundierung und Sinngebung aller Normen, ohne Erwähnung der Gesinnung, und den praktischen, der in ihrer Beziehung zur Verwirklichung des höchsten Gutes besteht. Dazwischen liegt nun ihr Interesse für die Gesinnung. Selbstverständlich hat hier Gesinnung nicht die Bedeutung wie bei Kant, der ja das eigentlich Sittliche gerade im „Willen", in der Gesinnung erblickte (vgl. Kant, z. B. Grundl. z. Met. d. Sitten WW. 8 S. 12, Laas II 265 f.). Gesinnung kann hier nur Mittel für das erst zu schaffende Gute bedeuten. Dennoch ist es für die Laas'sche Ethik bedeutsam, daß sie auch den Wert der Gesinnung kennt. Denn nun gehören in ihr Gebiet ganz bestimmt geartete Normen, eben diejenigen, welche die Gesinnung zu formen besonders geeignet sind, und daher von uns als die eigentlich ethischen empfunden werden; das ist Laas Meinung.

So heben sich die ethischen Normen von allen übrigen ab und bilden ein Werthöhenkontinuum, einfach darum, weil die Rechtsnormen nur eine äußere Bestimmtheit des Tuns und Lassens fordern, nur das in die Tat übergehende Wollen angehen, während die moralischen es auch mit dem inneren Verhalten, der Gesinnung zu tun haben. Was ein Mensch innerlich sinnt, auf das kann von außen nicht „rechtlich" e i n g e w i r k t werden. Das Recht als äußerlich verbindliche Willensnorm stellt die unter dem Gesichtspunkt der sozialen Teleologie geordnete Gesamtbewegung eines sozialen Körpers auf das Gute hin dar, aber in Form einer äußeren, physischen Macht. Es kann auch der Fall sein, daß mit dem rechtlichen Verhalten die Gesinnung des Rechtes nicht verbunden ist, ja sogar, daß eine unethische Gesinnung dabei im Spiele ist. Die Handlung hört

damit nicht auf, eine rechtliche zu sein, aber sie verliert gänzlich die Eigenschaft der moralischen, da zum Wesen des Sittlichen notwendig die Gesinnung als subjektives Element gehört [20]).

Die Sonderstellung der sittlichen Normen legt die Vermutung nahe, daß Laas auch eine Rangordnung innerhalb dieser Sphäre vorgenommen oder zumindest Richtlinien hierfür aufgestellt habe. Das erstere muß verneint werden. Hingegen zeigen sich für das letztere einige magere Ansätze, wobei wir natürlich im Auge behalten müssen, daß hier eine etwaige Rangordnung auf die objektiven Güter zurückgeht und von ihnen herzuleiten ist. So meint Laas, „daß unter den Verpflichtungen, welche Sitte und Gesetz den Menschen auferlegen, an erster Stelle diejenigen als wichtig angesehen werden, welche der gegenseitigen Schonung des Lebens gewidmet sind . . .", da es ja die „Grundbedingung alles Glücks" ist. Ferner gehen die Verpflichtungen zur gegenseitigen „Schmerzverhütung" denjenigen „zur Erregung von Freude und Lust voran", denn erstere sind die dringlicheren (II 246). Somit ergeben Priorität und Dringlichkeit der Lebensgüter die Richtlinien für die Abstufung der ethischen Normen unter sich.

## Der Rechtsbegriff in der Ethik.

Des öfteren wird auf die gemeinsame Zielrichtung aller Normen hingewiesen, „der Gebote und Verbote der Gesetzbücher und der Moral" (II 247). „Ueberblickt man alle Pflichten und Rechte, welche Rechtsordnungen und Sitten festsetzen und sucht das allen Gemeinsame, so besteht es — nach Aussonderung der Willkürbestimmungen egoistischer Gewalten — einfach in der Beziehung auf soziale Güter: auf wirkliche oder vermeintliche" (II 248). Die nahe Verwandtschaft der ethischen und juridischen Normensphären nach Laas macht es erklärlich, daß er ausdrücklich von einem Rechtsbegriff in der Ethik spricht. Außerdem liegt ihm besonders daran, auch in der Ethik ganz ausdrücklich den Pflichten die Rechte zur Seite zu stellen, um sich scharf von der „platonisierenden" Moral abzuheben, die entweder nur „Pflichten kennt und keine Rechte oder letztere treten hinter erstere unverhältnismäßig zurück" (II 207). Wo von Pflichten die Rede ist, bedingen sie notwendig ihre Gegenseite, die Rechte. So „stehen — — und zwar nicht bloß innerhalb des positiven (objektiven)

20) Das Ethos, das Laas positivistisch zu denken sucht, ist stark von Kant und dem Idealismus her bestimmt. Dies sieht man wieder deutlich an der betonten Schätzung der Gesinnung.

Rechts, sondern auch in den positiv gültigen Sitten und Anschauungen wie auf dem Boden der absoluten Moral — Rechte und Pflichten als korrelative Begriffe, gegenseitig sich begrenzend, bedingend und ausschließend, einander gegenüber ... Wo ich eine Pflicht habe, da geht nur soweit mein Recht auf Freiheit; und wo ich ein Recht besitze, da kann erst jenseits der Grenze meine Pflicht beginnen. Wie schwankend, biegsam und unsicher diese Grenze auch in vielen Fällen ist: von einem bestimmten Punkte ab ist es innerhalb jeder sittlichen Ordnung immer keine Frage mehr, ob ich noch die Freiheit habe, zu tun oder schon die Pflicht, zu unterlassen; ob die Aufgabe, zu tun oder noch die Freiheit, zu unterlassen ... Pflichten und Rechte sind auch insofern zusammengehörig, als meinen Pflichten Rechte anderer entsprechen. Meine Rechte sind meine Begierden nach Abzug meiner Pflichten; und meine Rechte zu respektieren, haben andere die Pflicht."

Dies wären Recht und Pflicht in ihrer funktionalen Bezogenheit aufeinander. Da nach Laas die Pflichten „sozial bedingte Einschränkungen der ursprünglichen Freiheit, des Urrechts auf Alles" sind, so sind „Rechte nichts weiter als die nach Abzug dieser Einschränkungen verbleibenden Freiheiten und Urrechte" (II 240). Aber „nur diejenigen Freiheiten werden als Rechte geschützt, von deren Betätigung keine Schädigung, sondern vielleicht sogar Erhaltung und Förderung ... sozialer Güter ... zu erwarten ist" (II 248).

Damit wären Hinweise über die materiale Beschaffenheit der Rechte gegeben. Die Pflichten wiederum sind „Auflagen im Sinne der Respektierung solcher Rechte oder zum Schutz und zur Vermehrung der sozialen Güter selbst" (II 248). Aus allen diesen Ausführungen blickt sehr deutlich die Vermittlerrolle der Ethik hindurch. Sie trägt in ihren Normen keinen absoluten in sich selbst gegründeten Sinngehalt, sondern ist nur Mittel für die Maximation der empirischen Glückseligkeit.

Die dauernde Gleichstellung von Ethik und Recht wirkt zunächst noch befremdend. Bei der Lektüre einzelner Partien seiner Ethik weiß man oft nicht recht, ob es um die Rechtswissenschaft oder Ethik geht. Es sei daher versucht, die Berührungsflächen dieser beiden Sphären in bezug auf ihr gemeinsames Endziel herauszuheben, um so den inneren Zusammenhang zwischen Recht und Moral nach Laas in vertiefte Sicht zu bekommen.

Wenn wir bei Laas im Einwirken auf die Gesinnung das Charakteristische der ethischen Normengruppe erblickten, so soll das nicht heißen, das Recht verzichte darauf. Es ist vielmehr so gemeint, daß im Ethischen die Formung der Gesinnung das eigentlich Sinnvolle ist, ihm als Wertträger anhaftet mit der

Aufgabe, das letzte Ziel in der würdigsten Form, im freiwilligen, auf Ueberzeugung beruhenden Einsatz der Person zu erstreben. Beim Recht kann dies auch vorliegen, wird aber meistens nur dem Idealfall angehören. Recht hat als solches auch seine sinnvolle Bedeutung ohne diese Momente. In erster Hinsicht soll das in ihm Präzisierte verwirklicht, Bestimmungsgrund für jeden Willen werden. Hernach kommt erst die innere Ueberzeugung, das freiwillige Uebereinstimmen des Subjektes, das innere Wollen des in der rechtlichen Norm liegenden Geistes. Laas setzt ihn zwar dem Durchschnittswollen gleich. Nichtsdestoweniger ist dieser im positiven Recht enthaltene ethische Geist ganz eminent wichtig, da er mit seiner Zwangsverbindlichkeit, mit seinem staatlichen Schutz den formellen äußeren Halt, den Mechanismus der zivilisierten Ordnung bildet. In seinen festumrissenen Satzungen stellt er inmitten der unendlich vielgestaltigen Wertschätzungen von Gütern und Uebeln, wie sie sich innerhalb des sozialen Körpers bilden, gewissermaßen ein festes Gerüst dar, eine Reihe von Minimalforderungen, welche eine Kollektivpersönlichkeit in Hinsicht auf ethische Leistungen an ihre Mitglieder nicht bloß stellt, sondern mit dem Aufgebot ihrer gesamten Machtmittel auch durchzusetzen bestrebt ist. Er läßt diese Forderungen in einer ebenso wirksamen als verständlichen Weise auch an den Willen derjenigen herantreten, deren sittliches Bewußtsein zu schwach wäre, um von sich aus nützlich für die Gesellschaft zu handeln. So übernimmt er die Leitung auch der geistig Schwächsten, indem er kraft seiner Autorität das sozial Wertvolle fordernd vor sie hinstellt. Damit werden jene Motive, die zu einem sozial bedenklichen Handeln antreiben, unterdrückt.

Man darf vielleicht sagen, daß ohne die sichtbare Leitkurve des Rechts die in der Gesellschaft vorhandenen moralischen Strebungen chaotisch einander anrennen würden. Sie werden nur dann dem richtigen Wirkungsbereich eingefügt, wenn Richtungen und Schranken als Wegweiser auf das Ganze hinführen.

Insofern liegt im Recht ein pädagogisches Vorarbeiten auf die feineren, höherwertigen speziell sittlichen Normen, die dem idealen Wollen schließlich die Richtung zu weisen hätten. Die rechtlichen Normen dienen gleichsam im Vorgriff der Verwirklichung des beiden gemeinsamen Endziels des „commune bonum".

Uns scheint, daß Laas die Funktion des Rechtes in dieser Weise gesehen hat. So erklärt sich vielleicht die dauernde Einbeziehung des Rechts in die Ethik. Nur ganz gelegentliche Aeußerungen verweisen auf den Unterschied. Die herausgehobenen, unterscheidenden Merkmale lassen jedoch sehr wohl eine getrennte Behandlung zu, wenn auch der Ursprung aller Normen

der gleiche ist, nämlich beide Gebiete „Ausflüsse sozialer Ordnungen" sind.

### 7. „Der Konflikt der Pflichten und Rechte". (II 261—70).

Laas hat sich die Frage gestellt, worauf es beruhe, daß Pflichten und Rechte neben- und miteinander in Konflikt geraten und es sogar dazu „kommen muß". Die Notwendigkeit des Konfliktes sieht er in folgendem: „Alle Pflichten und Rechtsordnungen bestimmen im voraus, auf lange voraus; meistens in Form von allgemeingültigen Gesetzen. Gesetzt selbst, sie irrten niemals in ihrem Prinzip, gesetzt, sie hätten durchweg die Tendenz, ihre Bestimmungen im Sinne des höchsten sozialen Nutzens unter möglichster Rücksichtnahme auf proportionale Vergeltung aller Leistungen zu treffen, so müßten doch angesichts der konkreten Tatsachen die größten Schwierigkeiten und Disharmonien entstehen. Das Gesamtleben der menschlichen Gemeinschaft ist etwas so Mannigfaltiges und Fließendes; die in ihm spielenden Wahrscheinlichkeiten der Abfolgen und Zusammenhänge, sowie die Beziehungen der Personen untereinander und zu den Sachen sind so schwer übersehbar und berechenbar, daß auch die umfassendste Erfahrung und die tiefste wissenschaftliche Einsicht die Aufgabe, den höchstmöglichsten Totalnutzen zu erzielen, mit keinem System von allgemeinen und speziellen Bestimmungen zu lösen vermöchte, . . . . . und es nicht zu offenbaren Widersprüchen mit der Grundtendenz selbst führen müßte".

Diese Konflikte, in denen z. B. „zwischen den Pflichten der Bruderliebe und Dankbarkeit, zwischen Freundschaft und geschworener Treue . . . eine Wahl" getroffen werden soll, verursachen dem Menschen oft eine unsagbare seelische Qual. Dieses Phänomen sucht Laas zu erklären: „Die Philosophie als Wissenschaft legt kühl das Instrument der Analysis an und stellt heraus, daß die grausam peinvolle Tragik dieser Konflikte nur dadurch entsteht, daß die Einzelpflichten, obwohl nur Ausflüsse eines und desselben Gedankens und nur in Beziehung auf ihn von Wert, infolge unserer Geschichte und Erziehung, zu absoluten Werten erhöht werden, und daß dieselben dermaßen mit all unserem Denken und Fühlen verwachsen, daß sie ein Bestandteil unseres Wesens werden, der nur unter unsäglichen Schmerzen von uns losgetrennt werden kann, und dessen Verlust wir oft nicht überleben mögen." Derartige Gemütszustände bewertet Laas. „Die Philosophie wird solche edlen Gefühle zu achten wissen; sie sind selbst sehr wertvolle Kulturgüter: schwer wiederzuerzeugen oder zu ersetzen, wenn sie einmal verloren

gehen sollten: . . . Aber . . unter dem höchsten Gesichtspunkt — müssen sie doch als Befangenheiten betrachtet werden, wenn auch als Befangenheiten sehr zarter und vornehmer Art". (II 264)

Die Entscheidung oder Lösung der Konflikte.

Dem in der Konfliktsituation stehenden Menschen, der durch den Widerstreit der leitenden Gesichtspunkte in seiner Teleologie gehemmt ist, gibt Laas „Direktiven" für die richtige Wertschätzung. Nicht etwa in der Weise, daß er die Umbildung oder Umstürzung der Normen empfiehlt; er rät vielmehr den „Geist" des Gesetzes höher zu schätzen als den „Buchstaben", wodurch manchmal „die innere Qual und Befangenheit schon sehr einfach aufzuheben sei" . . . . „Ist die Not wirklich unabweislich, eine in Gefühl, Gesinnung und Gewissen übergegangene Pflicht verletzen zu müssen, so hilft die Anwendung des Kantischen Generalisierungsprinzips schon ziemlich weit: wenn man sich sagt, man müsse so wählen, daß der Fall, generalisiert gedacht, das geringstmögliche Maß von absehbaren Schaden in die Welt bringen würde." (II 264) Natürlich weiß Laas, daß hierin dem subjektiven Ermessen die Hauptsache überlassen bleibt, „da es keine festabgestufte, allgemein anerkannte und doch wieder je nach der Lebensstellung des Handelnden modifizierte Hierarchie der Güter gibt", die erst den Einblick in die unbedingt objektiven Wertverhältnisse gestatten würde.

Mit unerbittlicher Konsequenz wird betont: „Jedenfalls kann Ethik, welche den Wert auch der sittlichen Gesinnungen und Handlungen letztlich an den Beziehungen zur Kultur und ihren Gütern, d. h. zu den sozialen Lustquellen mißt, weder an dem fiat justitia pereat mundus einer bornierten Kriminalistik noch an den ganz analogen Steifheiten platonisierender Philosophen, die ihr vermeintliches apriorisches in sich selbst gegründetes: Du sollst! durchzusetzen suchen, und wenn voraussehbarermaßen noch so viel Erdenglück dabei in die Luft gesprengt werden sollte, ein Gefallen finden". (II 265 f.)

An dieser Stelle ist die Laas'sche Kritik an Kant interessant. „Ganz unleidlich ist in dieser Beziehung Kant. Bei keinem tritt aber auch die Unhaltbarkeit des platonischen Glaubens, daß die moralischen Vorschriften in sich selbst, absolut wertvoll seien, so klar instruktiv und abschreckend heraus, als bei ihm; und ganz besonders gerade in der Konsequenz, die er aus jenem Glauben für unsere Frage zieht. Die Pflicht, nicht zu lügen, ist z. B. für ihn eine dermaßen absolute, daß er sie auch für Lagen festhält, wo man nur durch eine Unwahrheit noch sich oder einen unschuldig verfolgten Freund retten kann . . . Und den wackeren Satz: fiat justitia pereat mundus eignet er sich in dem Sinne an, daß „die politischen Maximen nicht von der aus ihrer

Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht, dessen Prinzip a priori durch reine Vernunft gegeben ist, ausgehen müssen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen." (Kant, Zum ewigen Frieden, WW. 281) Von all seinen diesbezüglichen Aufstellungen ist nur dies haltbar, daß man bei der Abwägung der Uebel, die man anrichtet, auch dies bedenken muß, wie gefährlich es sei, sozial notwendige Prinzipien durch eigene Tat in ihrer Verbindlichkeit zu schwächen: denn allerdings, wenn ich lüge, so trage ich, „soviel an mir ist", dazu bei, „daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden"; und man kann sagen, daß damit „der Menschheit überhaupt" ein gewisses „Unrecht zugefügt" werde. Aber sicher wird ihr durch eine pedantische Pflichtauslegung, welche unschuldig verfolgte Freunde preisgibt, doch noch ein größeres zugefügt." (II 266)

Wir brachten diese Ausführungen, weil an ihnen die „positivistische" Einstellung, somit der Kontrast zur „platonisierenden" Ethik sehr deutlich wird.

Geht man Laas' Ausführungen über die Normenkonflikte genau nach, so sieht man, daß es einen echten Widerstreit nach ihm garnicht gibt; er könnte sonst nicht gelöst werden; denn gäbe es wirklich Normen von antithetischem Charakter, die sich inhaltlich ausschlössen und dennoch zusammen in einem und demselben Fall aktuales Seinsollen haben könnten, so würde garkeine Alternative mehr zwischen Pflichterfüllung und Pflichtverletzung bestehen. Es ginge dann nur noch um Erfüllung und Verletzung zugleich. Da Laas doch von einer Lösung der Normen-Antinomien spricht, so beweist das, daß die Unvereinbarkeit in ihnen keine echte war, daß sie vielmehr nur für den Aspekt begrenzter Wertschätzung bestand. In diesem Sinne hat man demnach seine Behauptung: „das es so kommen muß", nämlich zu den Konflikten [21]), zu verstehen.

Vom theoretischen Teil der Laas'schen Ethik verbleiben noch 2 Punkte: das Gewissen und die Willensfreiheit.

---

21) Bekanntlich lehnt Kant die Möglichkeit einer „Kollision von Pflichten" ausdrücklich ab. Einleit. in d. Met. d. Sitten, Werke ed. Cassierer Bd. 7 S. 24 f. Die Uebereinstimmung hierin von Laas mit Kant ist nur eine ganz äußerliche. Die Gründe sind gerade entgegengesetzter Art. Bei Laas ist es die Relativität der Normen, ihre unzulängliche Fähigkeit dem letzten Ziel unter allen Umständen zu dienen; dadurch ist der echte Konflikt sachlich ausgeschlossen, die stets mögliche Erweiterung des Wertaspektes hebt ihn auf. Bei Kant hingegen liegt der Grund in der Unverbrüchlichkeit der Pflichten, in ihrer „objektiven, praktischen Notwendigkeit". Zum Problem des Gewissenskonfliktes bei Kant siehe David Baumgardt, Der Kampf um den Lebenssinn, S. 164 f.

## 8. Das Gewissen.

Für Laas ist die Problematik des Gewissens eine genetische. Es geht ihm darum, diese Tatsache aus ihren Entstehungsgründen zu erklären. Hierbei richtet er den Blick auf die empirischen Gewissensphänomene, wie sie in verschiedenen Zeiten, Völkern und Personen vorliegen. Das Charakteristische hieran besteht nach seiner Meinung in der „feierlichen Einkleidung unserer Pflichten und Verbindlichkeiten durch das Gewissen, für deren Verletzung wir uns innerlich verantwortlich fühlen". (II 229) und weiter in der ungeheuren Differenz der Aussagen und Wertungen „dieser göttlichen Stimme", die „nicht bloß Verschiedenes, sondern auch prinzipiell Widersprechendes . . ja Verwerfliches" schon geboten hat. (II 157)

Das vor allem Beachtenswerte ist das erstere, dieses irgendwie metaphysisch Anmutende am Gewissen. Doch ist es für Laas nicht mehr als ein „psychologisches Problem", dessen „Analysis mit allgemein anerkannten, empiristischen Mitteln zu bewerkstelligen" nicht schwer wird. (II 229) „Die Mittel und Wege durch welche das Gewissen trotz seiner Irrtumsfähigkeit zu einem ehrwürdigen und vermeintlich ursprünglichen Faktor des menschlichen Seelenlebens wird, sind keine anderen als die . . . der Anbildung und Vererbung". Es sind hauptsächlich die sozialen Anforderungen, die zunächst durch Androhung von Lohn und Strafe, dann Gewöhnung und Erziehung allmählich dem einzelnen wertvoll werden, bis sie ihm schließlich als autonome Normen erscheinen, von denen wiederum die konstanten als zum voraus begünstigte „Präformationen" weitervererbt werden. „Religiöse" wie überhaupt erhabene „Stimmungen" können diesen Prozeß begleiten, sodaß sich auch bestimmte „grundlegende Gefühle" mitvererben, bis endlich die Gebote so erhaben im Bewußtsein stehen, daß ihre Verletzung die psychischen Phänomene des Gewissens hervorbringt.

Dadurch ist „das Gewissen ein erworbenes Gesetz", dessen „Aussprüche letzten Grundes auf Heteronomie" beruhen. (II 157 ff.)

Man sieht dieser Theorie des Gewissens deutlich ihre Verwandtschaft mit Darwin an, der den sozialen Ursprung des Gewissens betont. Die Annahme der demonstrierten Entwicklung aus Erfahrungsdaten, in die es sich völlig auflösen soll, lenkt den Blick auf seinen materialen Gehalt, auf die verschiedenen Aussagen, die, miteinander verglichen, die Relativität des Gewissens ergeben. Immerhin ist es auch nach Laas als „Resultante aller gesellschaftlichen und erblichen Einwirkungen" ein besserer Führer als das „spontane, eigene Gelüst". (II 236)

## 9. Das Problem der Willensfreiheit.

### a) Der Freiheitsbegriff.

Das Freiheitsproblem erfährt bei Laas in seiner Ethik im 2ten Bande des „Idealismus und Positivismus" keine systematische Behandlung. Im 3ten Bande erfahren wir nur seine endgültige Ansicht über die Willensfreiheit: „unser Bewußtsein darf grundsätzlich nicht zu einer bloßen Resultante mechanischer Prozesse" herabgesetzt werden, . . . es „muß für bewußte, freie, rechnende, moralische Tat, für Gerechtigkeit, Wohlwollen und Rücksicht auf soziale Güter auch noch Platz bleiben. Womit nicht gesagt sein soll, als ob wir die Erwartung schlechterdings ablehnen müßten, auch die menschlichen Handlungen einmal streng mechanisch, als prädeterminierte, fatalistisch notwendige Fortsetzungen der jeweilig vorhandenen Konstellation „erklärt" zu sehen". Vorläufig meint Laas, würde der Stand der Wissenschaft die Aufhebung der Willensfreiheit nicht zulassen, der „radikale Unterschied zwischen Physischem und Psychischem, Aeußerem und Innerem" lasse „jede Beeinträchtigung unseres Wollens und Gewissens" durch „Ausläufer theoretischer Maximen" nicht zu. (III 134 f.)

Nun, Laas hat die systematische Behandlung der Willensfreiheit nicht gescheut. In der schon erwähnten größeren Abhandlung „Die Kausalität des Ich" im 4ten Jahrgang der „Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie" setzt er sich gründlich mit diesem Problem auseinander, indem er eine psychologische Analyse des Ich gibt, mit dem Ziele, die inneren Faktoren, die psychischen Elemente und Vermögen in ihrer Genesis und Beziehung zur physischen, naturgesetzlichen Außenwelt aufzuzeigen, um so die Hauptfrage entscheiden zu können: „wie das Ich mit den angebenen . . Vermögen . . dazu gelangen mag" mehr „als ein Durchgangsraum . . für fremde . . Naturgewalten" zu sein, eigene Kausalität zu haben? (a. a. O., S. 30).

Wir wollen seinen Freiheitsbegriff vor aller Beweisführung noch schärfer fassen, um zu wissen, was denn bewiesen werden soll. Laas meint an anderer Stelle: „Gewiß ist jeder Willensakt nichts als das notwendige Ergebnis der Gewichts- und Kraftverhältnisse der Motive; aber diese Verhältnisse sind nicht geometrischer oder mechanischer, sondern agathometrischer Natur; . . . Das Individuum selbst ist es letztlich ganz allein, aus dessen Art und Gefühl den Motiven der dynamische Wert zufließt", (352), sodaß schließlich der Wille die Handlungen „dirigiert" (54).

Wenn wir bedenken, daß nach Laas unter „Art und Gefühl" letztlich die Luststrebungen gemeint sind, dann können wir

seinen Freiheitsbegriff so formulieren: Willensfreiheit bedeutet die Rücksichtnahme auf Lust in den Willensentscheidungen und somit „Darstellung eigenen Wesens" in ihnen.

### b) Die Beweise für die Willensfreiheit.

Bei den Beweisen erübrigt es sich für uns, die Laas'sche Psychologie im Einzelnen zu verfolgen, wir geben hier nur das Grundsätzliche, insoweit es die philosophische Frage angeht.

Laas stellt fest: „Das animalische Ich ist ursprünglich — ehe das Gedächtnis zu spielen beginnt — identisch mit seinem Gefühl"; dieses hat Leibesbewegungen im Gefolge, verbunden mit Lust- und Schmerzempfindungen. „Das Ich hat ein Interesse daran, daß seine Lust sich erhalte, . . . . daß Unlust ihm möglichst fernbleibe, und daher nimmt es überhaupt Interesse an der Zukunft". Allmählich wächst sein Bewußtsein, mit ihm die psychischen Vermögen wie Gedächtnis-, Wunsch- und Vorstellungskraft. (48 ff.) „Wunsch und Vorstellung arbeiten solange an der natürlichen Bildsamkeit der Nervenkraft, bis sie ihnen endlich zu Willen ist". (41) So entsteht das Wollenkönnen, der Wille, denn „es gibt keinen ursprünglich unbewußten Willen", da alles Wollen (wie Wünschen) nur ein „sekundärer Vorgang" ist, „nicht so ursprünglich wie das Empfinden und das es begleitende Fühlen" und „die aus physischen Reizen oder aus Gefühlen stammenden Bewegungen". (46) Die determinierende Bedeutung des Willens wird an der Bewegung demonstriert und gezeigt, wie aus den ursprünglich unwillkürlichen Bewegungen schließlich die willkürlichen als „Nachbildungen" entstehen, ein Prozeß, der beim gefühlsgefärbten Vorstellen ansetzt und über den Wunsch hinweg in den bewußten Willen einmündet. (63 ff.) Die interessanten, psychologischen Einzelausführungen übergehen wir.

Was für die einfache Bewegung gilt, nämlich ihr Bedingtsein durch den Willen, trifft auch auf die übrigen Betätigungen des Menschen zu, insofern er das Bewußtsein hat, „in seinen Willensakten sein Interesse, sein Selbst" durchzusetzen (49).

So folgert Laas: „Das volle Ich, ist das durch Wunsch, Willen und Absicht kausierende Ich. Das Vermögen zu wollen, der Wille ist der Kern und Mittelpunkt der ausgebildeten Persönlichkeit. Und wenn auch das Wollen nur ein abgeleitetes Phänomen der psychischen Entwicklung ist: letzten Grundes geht es doch mit seiner Wurzel in das Allerursprünglichste, in das Gefühl zurück". Von hier aus aber wird dem Ich seine „Lust" kund; und da der Mensch „auf seine Lust", auf den „höchsten Grad der Schmerzlinderung und Bedürfnisbefriedigung" Rücksicht nehmen kann, ist er „frei, steht nicht unter dem Zwang

des Mechanismus". Soweit die Rücksicht auf das Gute, „soweit meine Lust und meine V o r a u s s i c h t [22]) das in letzter Instanz Bestimmende ist, soweit bin ich Herr" (50).

Bei diesem Versuch, die Freiheitsproblematik zu lösen [23]), laufen zwei Beweisführungen nebeneinander her. Einmal soll erwiesen werden, daß der Wille tatsächlich eine Kausalität für sich sei, die Determinante für unsere bewußten Handlungen. Bewiesen ist in Wirklichkeit nur, daß die letzten Impulse, die zur Ausführung der Handlung führen, dem Wollen entstammen, hingegen über die vor diesen Impulsen liegenden Kausalreihen ist nichts besagt. Letztere können durchaus auf die mechanische Naturgesetzlichkeit zurückgehen und uns die erstéren aufnötigen. Und wenn auch die zum Willen führenden Instanzen wie der Wunsch, die Vorstellung und schließlich die Lust seine Entstehungsgeschichte illustrieren, — über seine Freiheit ist damit nichts ausgemacht. Der Wille will, was er will, er ist eine psychische Kausalität, weiter ist nichts bewiesen.

Zum anderen wird argumentiert, wir nähmen auf das „Gute", die „Lust" in unseren Willensentscheidungen Rücksicht, seien also hierin frei. Daß wir „Rücksicht" nehmen können, wobei gerade das „Können" in Frage steht, erweckt unser Freiheitsbewußtsein [24]). Dieses besagt aber nur, daß unser Tun vom Wollen abhänge, aber nicht, wovon das Wollen selbst abhängt [25]); es besagt nur, daß man sich für frei hält, niemals aber, daß man es wirklich ist. In diesem Punkte läuft also seine Argumentation auf die psychologische Beweisführung hinaus.

Abschließend sei noch bemerkt, daß Laas für seinen Indeterminismus das Verantwortungsgefühl nicht in Anspruch nimmt. Umgekehrt, Verantwortlichkeit, Zurechnung setzen bei ihm die Freiheit voraus. In seiner schon erwähnten Abhandlung „Vergeltung und Zurechnung", wo er besonders die juridische Seite der Verantwortung behandelt, heißt es: „Unsere Verantwortlichkeit ruht nicht bloß auf der Präsumtion, daß unsere Taten unser Sein reflektieren, sondern auch auf der, daß, wenn wir jetzt so sind, wir willentlich dazu beigetragen haben, daß wir so blieben oder so wurden, und daß wir nicht allmählich anders wurden. Nur wie weit diese Präsumtion zutrifft, soweit nur reicht das absolute, das moralische Recht, uns verantwortlich zu machen" (6. S. 324).

---

22) von uns gesperrt.

23) Auch hier wieder der Versuch, das kantische Ethos nach positivistischer Methode zu begründen.

24) Vgl. Descartes, Prinzipien d. Philosophie, I § 4: der Willensfreiheit sind wir uns in einem solchen Maße bewußt, daß es nichts gibt, was wir deutlicher und besser zu erfassen vermöchten.

25) Vgl. Schopenhauer, Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, WW. ed. Deussen, München 1912, Bd. 3 S. 489.

# III. TEIL.

## Der inhaltliche Ausbau der Laas'schen Ethik.

Unsere bisherigen Betrachtungen hatten es hauptsächlich mit der theoretischen Seite der Ethik zu tun. Das Inhaltliche steht noch aus. Den ersten Ansatz hätte man bei der Behandlung der Normen erwarten dürfen, etwa in ihrer inhaltlichen Beschreibung, wenn auch nur der grundlegenden. Diese fehlt jedoch bei Laas, geschweige denn eine Normen- oder Wertanalyse. Das Inhaltliche an der Ethik, das Eingehen auf ihre mannigfachen Wertphänomene, kommt bei ihm zu kurz. Gänzlich fehlt es nicht, etwas davon findet sich in dem Abschnitt über die „Tugenden", worauf jetzt eingegangen werden soll.

### 1. „Die Tugenden". (II 270—94.)

Tugenden sind nach Laas „habituelle Dispositionen" der Pflichterfüllung. „Tugenden unterscheiden sich von Pflichten wie Eigenschaften von Imperativen, Gesetzen. Letztere fordern Handlungsweisen, erstere ermöglichen und verbürgen sie. Wenn man nebeneinander von der Pflicht und von der Tugend, z. B. der Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit und Häuslichkeit spricht, so bedeutet jene die Verbindlichkeit und Verpflichtung, diese die Gewohnheit und bleibende Befähigung, wahr, dankbar, häuslich usw. zu sein. Tugenden solcher Art sind konstante Befähigung der Pflichterfüllung." Aber nicht jede konstante Pflichtbefähigung verdient den Namen Tugend. „Man wird nicht fehlgreifen, wenn man unter dem Titel Tugenden an erster Stelle diejenigen persönlichen, psychischen Eigenschaften versteht, welche nicht der bloßen Natur verdankt werden, sondern durch Willenseingriffe entstanden sind" (II 270).

#### Wert und Gliederung der Tugenden.

„Tugenden sind wertvoll, auch wenn besondere Ungunst der Umstände nicht gestattet, die Gesinnungen in Taten umzusetzen, oder mit den Taten Erfolg zu haben. Doch darf man freilich von solchen Ausnahmen nicht – wie Kant es tat – den Schluß machen, daß Moralität überhaupt mit Wirkungen und Erfolgen, Nutzen und Vorteil nichts zu tun habe [26]). Tugen-

26) Der Seitenhieb auf Kant erklärt sich aus dem ganz verschiedenen Sinn der ethischen Frage bei Laas und bei Kant. Er ist hier ein Fehlschlag. Kant ist doch nicht zu genanntem Schluß durch seinen Tugendbegriff ge-

den wären wertlos, wenn sich nicht in der Regel nützliche Erfolge an sie knüpften" (271).

Nun nennt aber die Sprache „alle sozial nützlichen Attribute der Personen gleichförmig Tugenden; die philosophische Theorie wird auf Wertunterschiede halten müssen; sie wird z. B. diejenigen Tugenden höher schätzen, bei welchen der zu erwartende Ueberschuß der sozialen Lust über die Unlust größer ist, ausnahmsloser eintritt und auf größere Massen sich ergießt". Der ethischen Systematik muß es darauf ankommen, „zu denjenigen höchsten Tugenden von umfassendster sozialer Fruchtbarkeit aufzusteigen, denen keine engere und niedrigere Form der Tugend zuwiderlaufen darf, ohne sofort entwertet zu werden, die selbst jeder den Kreis und das Maß ihrer Anwendbarkeit vorzeichnen" (275 f.).

Hiermit verspricht Laas mehr, als er eigentlich halten kann. Denn zu einer konstanten Gliederung oder Rangordnung der Tugenden kommt es bei ihm nicht. Das Warum wird noch klargestellt.

Laas nennt Fertigkeiten, die nur darin bestehen, „z. B. Lust- und Unlustreize für weiter ausstehende Zwecke zu beherrschen, formale Tugenden. Enthaltsamkeit, Bescheidenheit, Genügsamkeit, Bedürfnislosigkeit, Virginität, Entsagung, Geduld usw. gehören hierher. „Es kann keine Rede davon sein, daß unter allen Umständen Bedürfnislosigkeit allgemein anzuraten wäre. Wir brauchen nicht immer genügsam und geduldig zu sein. Der leicht zu Beruhigende und Zufriedenzustellende verspürt wenig Impulse zu tatkräftigem Vorwärtsschreiten . . ." (Der Terminus „formal" ist hier gerade nicht sehr glücklich angewandt.)

Dispositionen, die an erster Stelle den Eigeninteressen des Individuums und erst durch die Produktivität desselben hindurch in weiterer Abfolge der Gesellschaft dienen, „wie z. B. Fleiß, Geschäftsgewandtheit, Betriebsamkeit, Erfindsamkeit usw." werden als „sekundäre" oder „Halbtugenden" bezeichnet. Die formalen wie sekundären Tugenden sind nur von „relativem, hypothetischem Wert, d. h. nur soweit und unter der Bedingung, daß sie in den sozialen Nutzen laufen und höheren Interessen nicht den Weg verlegen" (277 ff.).

In Wirklichkeit kennt Laas absolut wertvolle Tugenden überhaupt nicht. Das werden wir an dem Weiteren sehen.

---

kommen; dieser weist gerade auf die Pflichterfüllung hin. So wenn es bei ihm heißt: „Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem Heiligen (Uebermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetz seines Willens entgegenwirkt; das also alles dem Gesetze gemäß gern tut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht". Kant, Tugendlehre, Einleitung XIV, WW. Bd. 9, S. 253.

Eine andere Tugendgruppe ist zwar „weder bloß formal noch sekundär" und dennoch von nur relativem Wert. Das sind „die Vorzüge des geselligen Verkehrs", wie „Liebenswürdigkeit, Gefälligkeit und Freundlichkeit. Sie streuen vollinhaltlich und direkt Freude und Lust in die Gesellschaft hinein", während der Eigenvorteil ihres Besitzers ein bloß „sekundärer" ist, da er erst in den „Reflexen der Aktion" hervortritt. „Aber dieses Gebiet der frohen Geselligkeit hat selbst nur relativen Wert" (278). „Von den zuletzt genannten führt eine Stufenleiter, von einigen derselben sogar ein kontinuierlicher Uebergang zu denjenigen Vorzügen fort, welche befähigen, in engerem oder weiterem Kreise Teilnahme, Mitgefühl, tröstenden Zuspruch, Freundschaft, Humanität, Wohlwollen und dergl. zu erweisen ... Aber bedingten Wert haben auch sie nur. Man hat zur Teilnahme und Freundschaft nur beschränkte Zeit und Veranlassung; und nicht jeder ist derselben wert."

„Eine doppelseitige Verwandtschaft einerseits mit den geselligen, andererseits mit den Tugenden der geschäftlichen Betriebsamkeit haben Eigenschaften, welche Assoziationen" ermöglichen, wie „Korpsgeist, Verträglichkeit mit Genossen, Gefühl für Unterordnung unter die Kollektivparole, Rührigkeit in der Agitation usw...." Aber diese Eigenschaften unterfallen „doch all den Werteinschränkungen, welche den Zwecken der bezüglichen Verbindungen zukommen ..." (279).

Verhaltungsweisen, auf denen das einander Trauen und Vertrauen beruht, wie „Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit, Ehrlichkeit, Treue usw., stehen unzweifelhaft in der Tugendreihe höher, als viele der bisher erwähnten Vorzüge: Sie wirken weiter und ausnahmsloser segensvoll".

„Verträglichkeit überhaupt, Umgänglichkeit, Nachgiebigkeit, Versöhnlichkeit usw." stiften zwar Frieden, sind aber gleichfalls nicht von „absolutem Werte". „Es ist oft ebenso notwendig, den Frieden zu brechen, wie das entgegengebrachte Vertrauen zu täuschen".

Eine andere Klasse geht auf das „Achtungsgefühl" zurück: „Gehorsam, Respekt, Ehrerbietung, Devotion, Pietät usw.". Die Gesellschaft hat es nötig, „das Auktoritäten geachtet, daß nicht jeder eitlen Kritik und eigenen Weisheit nachgegeben werde ...; es muß auch solche geben, die verlangen dürfen, daß ihnen Gehorsam und Verehrung dargebracht werde". Also auch hier Relativität, folgert Laas.

„Auch die Hingabe an die Gebote der Ehre und des Gewissens genießt mit Recht eine weitverbreitete Anerkennung. Was die Ehre fordert, ist immer der Ausdruck dessen, was eine zusammengehörige Gesellschaft als ihre Lebensbedingung auf-

faßt ... Aber das schließt nicht aus, ... daß die Ansprüche des Gewissens wie der Ehre immer wieder von berufenen Kritikern der Revision unterworfen werden. Beide Potenzen können befangen sein und irre gehen" (280 f.).

„Alle genannten Tugendgruppen überragt an allgemeingültigem Werte in vielen Beziehungen die Gerechtigkeit[27]), in welcher der vielen Formen, die sie annehmen kann, sie sich auch äußern möge. Das Allgemeine, das sich durch all ihre Anwendungen hindurchzieht, ist der Sinn für gebührende Vergeltung ..." Aber auch ihr kann Laas keine absolute Geltung zusprechen; denn oft liegt es im Interesse der Gemeinschaft, daß im Einzelfalle an Stelle der Gerechtigkeit Nachsicht, Gnade, Verzicht geübt werde. Ferner kann „die an den Zwecken einer Gesellschaft gemessene gerechte Verteilung auf die Zwecke einer höheren und umfassenderen bezogen, ins Ungerechte ausschlagen" (283).

Bisher waren nur formale, unbestimmte Hinweise auf „Rücksichten" gegeben, denen die Tugenden in ihrem Wertcharakter unterstehen. Für eine Abstufung, die den einzelnen, konkreten Situationen die Richtung wiese, ist damit nichts erreicht. Laas hat dies empfunden und führt weiter aus: „Die höchsten Rücksichten sind die der Gerechtigkeit und Liebe. Alle Tugenden sind ihnen untergeordnet. Nur wo und soweit sie die Möglichkeit der Betätigung offen lassen, können jene uneingeschränkt ihr Wesen entfalten. Aber schließlich machen sich beide selbst den Rang streitig. Beide konkurrieren sogar fortdauernd um die Herrschaft derselben Lebensgebiete."

Wenn nun aber „alle Tugenden ... der Gerechtigkeit und Liebe untergeordnet sind, diese selbst aber dermaßen konträr sich gegenüberstehen, so scheint die letzte Entscheidung über das, was im Sinne des sittlich Guten jedesmal zu geschehen hat, gar nicht im Bereiche der Tugend gefunden werden zu können ... Demnach läge etwa die Sache so, daß mit fertigen Dispositionen in der Artikulation des sittlichen Lebens gar nicht endgültig durchzukommen wäre, daß die habituellen Fertigkeiten durch Pflichten oder ... durch Gesetze, durch universale Gesetze für die allgemeinsten und gleichförmigsten Lebenslagen, weiter durch generelle, spezielle und endlich für die äußersten Singularitäten durch individuelle zu regulieren wären". Damit zieht Laas die einzig richtige Konsequenz. Denn wie kann es absolute Tugenden geben, wo die Pflichten selbst ihrer Unzulänglichkeiten wegen in Konflikt traten? „Und immer wieder müssen weite Gebiete, durch Gesetze unreguliert, der eigenen Entscheidung von Fall zu Fall überlassen bleiben.

27) gerechtsein.

Diese Entscheidung kann ... in höchster Instanz immer nur durch die Rücksicht auf den höchsten allgemeinen, objektiven Nutzen, durch die Beziehung auf die Verwirklichung der höchsten Güter selbst gegeben werden."

## Die höchste Tugend.

Wenn nun nach Laas die sittliche Systematik des menschlichen Handelns doch letztlich wieder in eine Tugend einmündet, so ist diese, wenn man will, zwar etwas Konstantes, aber nur deshalb, weil völlig unbestimmt und von allgemeinster Art, und nur die Tendenz auf das jeweils Wertvollste hin mit ihr gegeben ist. „Es ist diejenige Charakterhaltung, welche gewöhnt und befähigt ist, alle sittlichen Konflikte durch die Rücksicht auf die Annäherung an das höchste Gut zu lösen. Man kann sagen: sie sei ebensosehr Gerechtigkeit wie Liebe; sie ist beides in höherem Sinne. Es ist weitschauende, wohlabgewogene, richtig verteilende Liebe", mit „Leibniz" geredet, „caritas sapientis", die nach ihm „gerade auch Gerechtigkeit" bedeutet (289 f.).

Laas gibt dieser Tugend den Namen: Sophia, praktische Lebensweisheit, ein Begriff aus dem antiken Ethos, der ihm in eigener Weise zum Inbegriff aller Tugend aufrückt. Diese allseitig wertbezogene Lebensorientierung hat nichts mit dem egoistischen „intérêt bien entendu" zu tun. „Sie ist unpersönlich, objektiv, von universaler Sympathie bewegt. Sie setzt die Lust und den Nutzen des Subjektes mit der Lust und den Nutzen aller Uebrigen in dasjenige Gleichgewicht, welches die höchste Seligkeit des Ganzen erzeugt". Laas vergleicht sie mit dem „guten Willen" Kants und meint: ihre Maxime kann, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht, sich selbst niemals widerstreiten" (291 f.).

Es wäre nun leicht, zu dieser Analyse der Tugenden, die gleichzeitig auf eine der jeweils dazugehörigen Werte oder Normen hinausläuft, kritisch Stellung zu nehmen. Wir halten Kritik an dieser Stelle nur für berechtigt, insofern sie aus der Grundhaltung und den ihr gezogenen Folgerungen Widersprüche sichtbar macht und so auf Schwächen des Systembaues hinweist. Eine Ethik, die den Normen Eigenwert zuspricht, in sich selbst gegründeten Sinngehalt, wird mit Recht die Laassche Analyse oberflächlich und banal finden, ohne tieferes Verständnis für die in den einzelnen Normen liegenden Wertqualitäten.

Hält man sich hingegen an seine Voraussetzungen, dann leuchtet einem die doppelseitige Relativität ethischer Gebilde ein, die einmal in zeitlicher Dimension liegt, zum

anderen in lokaler.

Die erstere hat ihren Grund in der „Weisheit", die keine fertige, sondern vielmehr „eine werdende" ist (294). Daher sind Pflichten und Tugenden als Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes, der Fortbildung ausgesetzt, müssen ständig verbessert und aufs Neue ersonnen werden.

Ihre lokale Relativität zeigt sich bei gleichzeitig auftauchenden, konkreten Situationen. Für diesen Sachverhalt gilt z. B. Gerechtigkeit als Tugend; für einen anderen schon nicht mehr. „Höhere Rücksichtnahmen" können hineinspielen und die Beschränkung des Blickes auf bloß durchschnittlich zu erwartende Zusammenhänge erweitern, wodurch die Gerechtigkeit in diesem Falle abgewertet wird. So bewirkt die stets mögliche Erweiterung des Wertaspektes, daß nicht nur die „Tugenden selbst unter dem Gesetze des Maßes", sondern wie von uns gezeigt, alle ethischen Gebilde in dieser doppelten Beschränkung stehen (287). In der Konsequenz dieser Gedanken liegt es, sie auf folgende Art anschaulich zu machen:

Die Lust als solche kann erweitert und gesteigert werden, auch innerhalb der Gemeinschaft. Erweist sich z. B. die Gerechtigkeit in einer bestimmten Situation der Lust förderlich, bei einer anderen aber würde Nachsicht den sozialen Lustkreis erweitern und vielleicht auch intensivieren, so müßte die erstere in die letztere übergehen. Eigentlich hätte dann auch zu gelten, daß krasse Ungerechtigkeit im Falle der größeren Sozialnützlichkeit an die Stelle der Gerechtigkeit trete. Diese Folgerung ist bei Laas nicht gezogen. Er würde wahrscheinlich darauf geantwortet haben, unter diesem Aspekt der größeren Sozialnützlichkeit ist die bei beschränkterem erscheinende Gerechtigkeit, gerade Ungerechtigkeit, „vicina virtutibus vitia" (vgl. II 283, 285).

Aber diese Antwort nähme sich schlecht aus neben seiner Behauptung „der absoluten Unbildung oder Verleugnung der traditionellen Grundanschauungen völlig abgeneigt" (208), da den traditionellen Grundanschauungen dieses sich nach dem Winde richten keineswegs entspricht.

## 2. Die drei Ideale.

Im Anschluß an die Tugenden werden die drei Ideale [28]) der positivistischen Moral formuliert: das höchste Gut, die höchste Pflicht und die höchste Tugend.

28) Im Hinblick auf die Ideale stellt Laas die Frage: „ob ein solcher Positivismus nicht auch auf den Namen Idealismus Ansprüche habe". (II, 293)

„Das höchste Gut ist: die möglichste Schmerzlosigkeit und der höchste Ueberschuß von Lust über Unlust für alle fühlenden Wesen.

Die höchste Pflicht ist: alle Handlungen auf die Herbeiführung dieses Gutes so zweckmäßig als möglich zuzubereiten.

Die höchste Tugend ist diejenige Charakterform, welche dies am vollkommensten vermag“ [29]) (II 293).

Diese Ideale zeigen die weitestgehende Unbestimmtheit. Blicken wir einmal auf das des höchsten Gutes hin, den Zentralwert, auf den sich Sinn und materialer Gehalt der Ethik gründen. Sinn, weil ja die Sittlichkeit diesem Ideal zur Realität verhelfen soll, und materialer Gehalt als konkrete Mittel gedacht, worunter Normen, Pflichten und Tugenden fallen.

Fragt man nun, was unter diesem höchsten Gut denn eigentlich zu verstehen sei und findet Umschreibungen wie „höchstmöglicher Segen“, „höchste Seligkeit des Ganzen“, „allgemeine Wohlfahrt“ u. a., so bleibt es weiter beim Leeren, inhaltliche Momente oder Hinweise für das Wie dieses allgemeinen Glückes sind damit nicht gegeben. Nicht jede Lust und jedes Glück ist doch gleichwertig. Unterscheiden wir doch ganz ausdrücklich zwischen Glück und Glück des einzelnen. Warum soll das nicht auch für den Kollektivutilitarismus oder Sozialeudämonismus gelten?

Sieht man genauer hin, dann geht einem der Grund für die Leere und Unbestimmtheit des höchsten Gutes auf. Dieser Begriff verweist einmal auf den weiten Spielraum, innerhalb dessen sich Werte der widersprechendsten Art verwirklichen. Denkt man an die Gemeinschaft und faßt diese als Kollektivsubjekt auf (was nur eine Abstraktion sein soll), dann ist jener Raum eben dieses Subjekt, in welchem sich Werterlebnisse von unabsehbarer Mannigfaltigkeit abspielen. Die Werterlebnisse, von den höchsten der geistig sittlichen bis zu den primitivsten biologischer Triebbefriedigung — werden von einem Lustgefühlswert begleitet, schlechthin „Glück“ genannt, der wesenhaft bezogen ist auf alles, was den Charakter eines „Gutes“ hat, und sich einstellt bei der Gegebenheit eines Gutes, beim realen bewußten Wertbesitz. Das höchste Gut, der höchstmögliche Segen, das Allgemeinglück sind nun in Wirklichkeit nichts anderes als eben dieser psychische Glückswert, der, obgleich der Sache nach nur ein Begleitphänomen, zum Inbegriff allen Wert-Seins aufrückt [30]).

Aber darin besteht gerade der Grundirrtum nicht nur der Laas'schen, sondern aller hedonistisch-utilitaristischen

29) Hier liegt die Bedeutung der „Gesinnung“.
30) vgl. N. Hartmann, Ethik, S. 79 ff.

Ethik, gleichgültig, ob egoistisch oder sozial gefaßt, daß sie den Begleitwert mit dem absoluten ethisch „gut" verwechselt, die gesamte Wertmannigfaltigkeit auf die Lust oder das Nützliche reduziert.

Diese begleitende Lustempfindung, ausgestaltet als soziale Eudämonie, erscheint nun bei Laas als höchstes „Gut". Er setzt im Grunde die objektiven Werte oder Werterlebnisse voraus, gibt sich aber der Täuschung hin, als ob die objektiven Wertgehalte wirklich der subjektiven Lustempfindung entstammten.

Es ist klar, daß der Anspruch seines ersten Ideals, der Ethik letztlich Sinn und materialen Gehalt zu verleihen, unter diesen Umständen unerfüllt bleibt. Denn jenes Ideal ist nichts weiter als die Umschreibung für die Gesamtlust, die den Werterlebnissen des Kollektivsubjektes zwar als Eigenwert anhaftet, aber allererst durch die Inhalte der Erlebnisse, nämlich die empfundenen Werte möglich wird und von diesen streng zu unterscheiden ist. Sinngebend bleiben die einzelnen Wertgehalte und Wertrichtungen, nicht umgekehrt der Begleitwert, die Lust.

So ist es kein Wunder, daß dieses höchste Gut nur eine ganz formale höchste Pflicht und Tugend gebären kann, Ideale, die zu jeder Zeit mit neuem Inhalte versehen werden können. Und das höchste Gut als Ziel allen Strebens ist weder eine empirisch verwirklichte „Tatsache" noch bewiesen, es steht als Forderung da, sich unzureichend stützend auf den Hinweis der Ursprünglichkeit des Luststrebens. So fehlt es der Laas'schen Ethik nicht an spekulativen Behauptungen, ein für den Positivisten unerträglicher Einwand.

Es verbleibt nunmehr die Frage, wie sich Laas die allgemeine Glückseligkeit dachte, richtiger: welche unter den qualitativ verschiedenen Wertgattungen [31]) er als Konstituentien des Glückes verwirklicht sehen wollte?

Die Umschreibungen dieses Begriffes wie z. B. allgemeine Wohlfahrt weisen in die Richtung der wirtschaftlichen Werte. Ebenso die Bestimmung des höchsten Gutes als möglichste Schmerzlosigkeit. Weitere gelegentliche Bemerkungen zeigen deutlich, daß vor allem die ökonomischen Werte als Gehalt des Glückes gedacht sind. So, wenn es von den Erfolgen unserer „willentlichen Eingriffe in die Naturprozesse" heißt, daß sie zu den Mitteln, die zur „ungetrübten Glückseligkeit" führen, gehören (II 237, 356 ff.).

Kurzum, es sind Güter und Werte, die den biologischen

31) in der Bedeutung wie bei Spranger, Lebensformen, 6. Aufl. S. 280: „Wertwesenheit . . . , d. h. eine qualitativ bestimmte allgemeine Wertgattung, wie der ökonomische Wert überhaupt, der sittliche Wert überhaupt, der religiöse Wert überhaupt".

Lebensbestand, die physische Existenz möglichst „angenehm" gestalten, ihnen „nützlich" sind.

### 3. Pädagogisches.

#### a) „Die Sanktion des Guten" (II 294—310).

Wir kommen nun zu den pädagogischen Ueberlegungen unserer Ethik; denn die Moralphilosophie hat nach Laas nicht nur „den Inhalt des Sittlichguten zu entwickeln, sondern auch die Mittel und Kräfte zu erwägen, durch welche der Inhalt verwirklicht und aus einer bloßen Lehre zur Tatsache eines sittlichen Lebens wird" (294).

Man könnte nun glauben, Laas wolle eine „Tugendlehre" entwerfen, mit Mitteln und Ratschlägen für die Sittlichwerdung. Nun, dem ist nicht so. Es geht ihm vielmehr darum, denjenigen Einwirkungen und Faktoren, die der Verwirklichung des Guten dienen, kritisch nachzugehen. Diese Einwirkungen können den Menschen verhindern, das Böse zu tun, ja ihn sogar soweit beeinflussen, daß er das Böse überhaupt nicht tun will. Das letztere bewirkt „die Erziehung", das erstere „die Sanktion des Guten", der wir uns jetzt zuwenden.

„Wir nennen diejenige dem Guten dienende Einwirkung auf das Gefühl welche sich bei Fortexistenz, ja unter Verrechnung des Egoismus . . . ausüben läßt, Sanktion des Guten: sie begnügt sich damit, die Handlungen korrekt zu machen" (295).

Die Sanktion wirkt also auf die Handlung ein, ohne nach der Gesinnung zu fragen. Ja sie rechnet sogar mit dem egoistischen Interesse, der niederen Gesinnung. Da sie sich auch auf äußere Macht stützen kann, und so mit der Furcht und natürlichen Intelligenz des Subjektes rechnen darf, bekommt sie es schon fertig, wenigstens ein formal sittliches Verhalten zu bewirken, man möchte fast sagen: zu erzwingen.

Laas sieht im Leben sechs Sanktionen wirksam.

Die allgemeinste ist die natürliche Sanktion. Das ist der von der Natur ausgehende Kausalzusammenhang, in den jedes Lebewesen hineingestellt ist. Wer unnatürlich lebt, an dem rächt sich die Natur. Das Goethesche Wort im Wilhelm Meister. . . . „das Geschöpf, das falsch lebt, wird früh zerstört", spricht diesen Sachverhalt genau aus. So ist also „die Natur . . die erste Macht, welche das Gute stützt. Sie zwingt die einzelnen wie ganze Völker auf einen bestimmten Weg. Aber sie ist doch nur eine sehr unvollkommene Stütze des Guten. Nicht jeder wird schnell und leicht durch Schaden klug" (295 f.).

Eine andere, mit der vorigen verwandte Stütze, ist die „kommerzielle Sanktion". Sie hat ihre ratio in unserem Arbeitssystem und bewirkt eigentlich durch den bloßen Egoismus, — nur geleitet von der Einsicht, daß im Konkurrenzkampfe nur dem dauernde Prosperität des Geschäfts in Aussicht steht, „der gute, preiswürdige Arbeit liefert und seine Kunden . . loyal bedient", — den Vorgriff auf das höchste Gut.

Nun hat auch sie ihre Schattenseiten. Die Konkurrenz erkennt dem Tüchtigsten den Siegespreis zu; doch läßt sie den ungünstig Situierten erbarmungslos untergehen und vermag nicht zu verhindern, daß im Wettkampfe auch unsaubere Mittel angewandt werden, „die dem privaten Egoismus freilich, der allgemeinen Wohlfahrt aber gar nicht zugute kommen" (296—298).

Die Sitte mit ihrem tiefgehenden Einfluß bietet dem Guten eine gewisse Unterstützung, die Laas „soziale Sanktion" nennt. Er versteht darunter die sogenannte vox populi, das Urteil der öffentlichen Meinung, bis zu dem Urteil der nächsten Umgebung, der Verwandten, Freunde, Nachbarn und Bekannten.

Natürlich zeitigt auch diese Sanktion Fehler, doch kann sie viel dazu beitragen, „diejenigen wenigstens in der Richtung des positiv Gültigen handeln und mindestens den Schein rechtlicher und edler Gesinnungen suchen zu lassen, die unfähig sind, sich mit Respekt oder freier innerer Neigung für das wahrhaft Sittliche selbst zu erfüllen" (304—306).

Die „politische Sanktion" hat es mit den staatlichen und gesetzlichen Regelungen zu tun. In der Strafrechtspflege und dem Belohnungssystem der politischen Gemeinschaft liegt so manches Wertvolle, das „imstande ist, dem Guten in den sichtbarwerdenden Handlungen ein gewisses Uebergewicht zu sichern".

Indessen sind auch hier Lücken. Oftmals sind „Willkür, Verblendung und Irrtum in den Rechtsordnungen und staatlichen Institutionen abgelagert, sodaß die politische Sanktion mit ihrem Zwang und ihrer Disziplin oft sehr weit davon entfernt ist, den höchsten Kulturzwecken zu dienen" (299—301).

Eine Abart der politischen und besonders der sozialen ist die „völkerrechtliche Sanktion". Sie hat nicht direkt die Individuen, sondern die Nationen unter sich zum Objekt. Freilich, „es ist schwerer, Völker als Individuen von der Notwendigkeit und dem Nutzen gemeinsamer Rechtsordnungen zu überzeugen". Doch meint Laas, sie gerade habe die beste Aussicht für die Zukunft (302 f.).

Die Sanktion der „privaten Vergeltung" „zeigt ihre Wirkung in all den Handlungen, welche ich in der Hoffnung unternehme, von dem anderen dafür belohnt zu werden, und in den Unter-

lassungen, die mir die Furcht vor dem Mißvergnügen und den tatsächlichen Repressalien der anderen auferlegt" (306).

Wir finden, daß hier eigentlich keine Sanktion für sich vorliegt. Die von Laas gesehene Wirkung ergibt sich aus dem Ineinandergreifen der kommerziellen und sozialen Sanktion, mitunter auch der politischen.

Die schlechteste Prognose stellt Lass der „religiösen Sanktion". „Man wird allmählich doch den Fall ins Auge zu fassen haben, daß sie zusammenbricht ... gegenüber dem einfachen, ehrlichen Gedanken, daß sich von den idealischen Ahnungen, Hypothesen und Fiktionen doch nichts, gar nichts nachweisen läßt" (307—309).

Mit diesen Sanktionen sind die realen und ideellen Faktoren aufgezeigt, die der Realisierung des Guten mehr oder weniger positiv beiseite stehen.

Abschließend urteilt Laas: „alle Sanktionen haben für die Sicherung des Guten nur prekären Erfolg; sie verbürgen keinen sicheren Lustüberschuß. Mögen auch einzelne äußere Mittel, die Handlungen der Menschen segensvoll zu machen, mit der Zeit sicherer und fruchtbarer wirken: niemals wird es möglich sein, Hoffnung und Furcht, Eitelkeit und Klugheit so zu regulieren, daß sie ausnahmslos im Sinne des Guten funktionieren" (309).

### b) Die Erziehung.

Die einzig sichere Gewähr für die Verwirklichung des Guten sieht Laas in der Charakterhaltung, die das Gute um des Guten Willen übt [32]).

Doch wie wird diese ideale Formung der Persönlichkeit erreicht? Liegen diesem Ziel, zumindest seiner Verallgemeinerung nicht grundsätzliche, aus der natürlichen Konstitution des einzelnen sich ergebenden Hindernisse im Wege?

Laas meint dazu, daß zwar „in der durchschnittlichen Konstitution der Neugeborenen, selbst in den zivilisiertesten Geschichtsperioden der Keim zu dem Bösesten wie zu dem Besten vorhanden" sei (311). Aber „kein Trieb ist der Umbildung und der Ablenkung so unzugänglich, daß nicht durch pädagogische Einwirkungen wenigstens ein legales Verhalten zu erzielen wäre [33]). Da außerdem die Natur, das ist im Grunde genommen „die Vererbung (ihrerseits selbst großenteils auf dem mora-

32) „Kant hat nicht unrecht: alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend". (Laas 310)

33) „Menschliche Erziehung kann mindestens analog soviel leisten, wie die Dressur der Tiere und die Züchtung der Tiere und Pflanzen". (329)

lischen Verhalten früherer Generationen beruhend), eine Reihe von mehr oder weniger gutartigen, nützlichen, gleich zum Guten ausbildbare Prädispositionen" anlegt, hat es sehr wohl seinen Sinn, von Erziehung zu sprechen und in ihr das einzige Mittel zu sehen, das zu jener idealen Charakterhaltung führt (312 f.).

### Begriff und Aufgabe der Erziehung.

„Erziehen heißt gewöhnen; heißt so gewöhnen, daß das Gemüt allmählich Freude empfindet an dem, was es soll" (329). Bei aller planvollen Erziehung wird es sich immer darum handeln, „Vorstellungen und Gedanken, Gefühle und Begierden in ein harmonisches, organisch artikuliertes System zu bringen", innerhalb dessen die Wertverhältnisse und Wertabstufungen auf den Totalsinn des Lebens bezogen sind (vgl. Laas 318 f.).

Anders formuliert würde dies heißen: das Ziel der Erziehung geht auf die „höchste Tugend", weil deren Erlangung die Gewöhnung zu ständiger Orientierung auf das „höchste Gut" zur Folge hat.

Bei den Sanktionen begnügte sich Laas damit, die vorhandenen, dem Guten dienenden Einwirkungen kritisch zu betrachten. Beim Erziehungsproblem wird auch versucht, die Gestaltungsmöglichkeit der erziehlich wirksamsten aufzuzeigen. Wir übergehen dies. Die Laas'sche Pädagogik könnte aus seiner Ethik doch nur unzulänglich dargestellt werden. Wiederum die Heranziehung seiner diesbezüglichen Werke würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

## Schlußbetrachtung.

Unsere Analyse der Laas'schen Ethik hat mit der Stellung der Erziehung in der Moral ihren Abschluß gefunden.

Im folgenden sei kurz versucht, das Laas'sche ethische Denken in Einzelaspekte zu zerlegen, also auf diejenigen Richtungen, die sich in seinem Denken treffen, hinzuweisen.

Sein allgemeiner philosophischer Standpunkt ist der Positivismus mit seiner Fundamentalbehauptung, daß alle Erkenntnisse lediglich gesetzlich transformierte innere und äußere Wahrnehmungen seien, daher nur empirisch nachweisbare „Tatsachen" wissenschaftlich verwertet werden könnten.

In seiner Ethik treffen sich zwei Richtungen: der Utilitaris-

mus und die Vererbungslehre Darwins. Für den ersteren hat Laas die entscheidenden Anregungen von Bentham und J. St. Mill erfahren. Wir haben gesehen, wie er über das individuelle Lustprinzip Epikurs hinweg bei Bentham landete, dessen Gesichtspunkt, der allgemeinen Nützlichkeit gemäß zu handeln, er grundsätzlich in die eigene Lehre mithineinnimmt. Jedoch bei der Frage, wie das Individuum davon überzeugt werden könne, den Leitstern des moralischen Handelns im größten Glück der größten Anzahl zu sehen, wurde die Bentham'sche Lösung abgelehnt. Diese bestand ja darin, dem Individuum den Lustwert der „sympathischen Regungen" und damit die Koinzidenz des eigenen Wohls mit dem Wohle aller einsichtig zu machen. Daraus sollte dann auch der Verpflichtungsgrad für das sozial nützliche oder ethische Handeln erstehen.

Die Schwächen der Bentham'schen Konzeption, der die Gründe wie das tiefere Verständnis für ethisches Handeln fehlen, sieht Mill sehr deutlich. Wir vermuten, daß Laas in seiner Kritik an Bentham wesentlich an der Mill'schen orientiert ist. Mill spricht z. B. vom Wohl der Menschheit und nicht mehr von dem der größten Anzahl. Auch bei Laas besteht das höchste objektive Gut in der Glückseligkeit der ganzen Menschheit (II 220).

In der psychologischen Fundierung der Pflicht weicht Laas von Mill ab. Mill nahm, wie wir sahen, einen ursprünglichen altruistischen Trieb an. Laas läßt diesen erst allmählich bei jedem Individuum entstehen oder zuweilen sich vererben; jedenfalls ist das letztere kein durchgehendes Gesetz, sondern mehr oder weniger zufällig. „Von vornherein ist der Egoismus dem Wohlwollen ebenso feindlich wie den „Ideen" (den platonischen des Guten) II 192. „Aber es ist nicht jeder von Natur egoistisch" ... „Vielleicht ist der sympathische Trieb schon eine Folge des Zusammenlebens: das durch die Kumulationen der Vererbung entstandene Uebergewicht sozialer Einflüsse" (II 315). Laas schwankt hier und will sich nicht einseitig entscheiden. So bringt die Begründung seines kantisch gefärbten Pflichtbegriffes, genau genommen, keine sehr wesentlich stichhaltigeren Argumentationen als die Benthams. Denn der Rückgriff auf das „bessere Selbst" kann der ganzen Anlage seines Systems nach auch nur auf die kluge Berechnung des „Eigeninteresses" hinausführen.

Im großen und ganzen bedeutet der Laas'sche Utilitarismus keinen Fortschritt dem Mill'schen gegenüber. Man wäre beinahe versucht, das Gegenteil zu behaupten. In der kleinen Schrift Mills vom „Nützlichkeitsprinzip" herrscht eine klarere und straffere Gedankenführung als bei Laas' sehr oft weitschweifigen Demonstrationen, denen zuweilen die begriffliche

Präzisierung fehlt.

Ein neuer Gesichtspunkt zeigt sich bei Laas, den Mill noch nicht berücksichtigte: die Vererbungslehre. Aber auch diese wird nur gelegentlich ausgewertet und erfährt keine grundsätzlich systematische Stellung in seiner Ethik. So spricht er beim Gewissen von „Anbildung und Vererbung" und meint zuletzt: „das Gewissen ist ein e r w o r b e n e s Gesetz" (II 158 f.). Den Spencerschen Unterschied zwischen erworben für die G a t t u n g aber angeboren für das I n d i v i d u u m finden wir bei ihm nirgends direkt ausgesprochen, aber dennoch halten wir es für möglich, daß er ihm vorschwebte.

Interessant ist folgende Bemerkung bei Laas: „wir finden die Eigentümlichkeit des menschlichen Bewußtseins schon im Bereiche des Animalischen vorgebildet und eingeleitet: der ganze Unterschied zwischen Mensch und Tier ist ein gradueller, erst allmählich entwickelter" (II 172) (vgl. Darwin: Die Abstammung des Menschen).

Von „Entwicklung" ist des öfteren bei Laas die Rede. Das darf einen aber nicht dazu verführen, ihn für einen ethischen Evolutionisten zu halten. Der letztere würde meinen, der Endzweck sei ohne weiteres in dem Entwicklungsprozeß angelegt und zu finden. Davon kann bei Laas keine Rede sein.

So bleibt der Utilitarismus die Hauptstütze, auf der unsere „positivistische Moral" fußt. Ihm entnimmt sie ihr „theoretisches Umdeutungsverfahren"[34]), mit dem das angenommene Grundprinzip in Uebereinstimmung mit den sittlichen Bewertungen der historisch gegebenen Moralen gebracht werden soll.

Zusammenfassend läßt sich das Ergebnis der Laas'schen hedonistisch-utilitaristischen Kollektivethik so aussprechen: das Sittliche ist aus menschlichen Bedürfnissen entstanden, wird im geistigen Formungsprozeß (der Utilitätsreflexion) systematisiert und weitergebildet, was sich durch psychologische, wie überhaupt naturwissenschaftliche Analyse nachweisen läßt.

Inwieweit dies zutrifft, zeigt unsere Analyse.

34) vgl. Ed. Spranger, Lebensformen, S. 289.

## LITERATUR-VERZEICHNIS.


1.

Laas, Ernst: Idealismus und Positivismus. Berlin 1879—84.
— Kants Analogien der Erfahrung. Berlin 1876.
— Die Kausalität des Ich. (In der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", 4. bis 6. Jahrgang, 1880—82.)
— Vergeltung und Zurechnung (a. a. O.).
— Nachlaß. Hrsg. von Benno Kerry, Wien 1887, 78 S.

2.

Aristoteles: Nikomachische Ethik.
Baumgardt, David: Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik. Leipzig 1933.
Bentham, Jeremy: Deontologie oder die Wissenschaft von der Moral. Nach dem Manuskript ed. John Bowring, 2 Bde., Leipzig 1834. Aus dem Englischen übertragen.
Cicero: De finibus bonorum et malorum.
Dittrich, Ottmar: Geschichte der Ethik, Bd. 2, Leipzig 1926.
Goedeckemeyer, A.: Das Freiheitsproblem. Halle 1931.
Grunicke, Lucia: Der Begriff der Tatsache in der positivistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Halle 1933.
Hanisch, R.: Der Positivismus von Ernst Laas. (Diss. Lpz.), Halle 1902.
Hartmann, Nicolai: Ethik. Berlin und Leipzig 1926.
Jodl, Friedrich: Allgemeine Ethik. Stuttgart und Berlin 1918.
— Geschichte der Ethik, Bd. II, 3. Aufl., 1923.
Kaler, Emil: Die Ethik des Utilitarismus. (Diss. Basel), Leipzig 1885.
Kant, Immanuel: Sämtliche Werke ed. Karl Rosenkranz, Leipzig 1839:
— Grundzüge zur Metaphysik der Sitten.
— Kritik der praktischen Vernunft.
— Die Metaphysik der Sitten.
Litt, Theodor: Ethik der Neuzeit. (Im Handbuch der Philosophie, Abt. III, ed. A. Bäumler), München und Berlin 1931.
Maier, Heinrich: Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908.
Metz, Rud.: Die philosophischen Strömungen in Großbritannien, Bd. I. Leipzig 1935.
Mill, J. St.: Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons. Deutsch von H. Wilmans. Halle 1908.
— Selbstbiographie. Deutsch von C. Kolb. Stuttgart 1874.
— Das Nützlichkeitsprinzip (Utilitarianism). Aus dem Englischen übertragen von A. Wahrmund. (WW. I ed. Th. Gompertz.) Lpz. 1869.
— WW. Bd. X (Bentham), ed. Gompertz, Leipzig 1874.
Rickert, Heinrich: Ueber logische und ethische Geltung. (In den Kant-Studien, Bd. XIX, 1914.)
Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle 1927.
Schlick, Moritz: Fragen der Ethik. Wien 1930.
Schopenhauer, A.: Die beiden Grundprobleme in der Ethik. Bd. III der sämtlichen Werke ed. Deussen. München 1912.
Sidgwick, Henry: Die Methoden der Ethik. 2 Bde. Deutsch von C. Bauer, Leipzig 1909.
Spencer, Herbert: Die Prinzipien der Ethik, 2 Bde. Deutsch von B. Vetter. Stuttgart, 1879, 1895.
Spranger, Eduard: Lebensformen, 6. Aufl. Halle 1926.
— Psychologie des Jugendalters. Halle 1924.
Tille, A.: Von Darwin bis Nietzsche. Halle 1895.
Ueberweg: Geschichte der Philosophie, 4. Teil. Berlin 1923.

## Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Ludwig Salamonowicz, am 12. Januar 1911 in Gunzenhausen (Bayern) als ältester Sohn des Kantors und Lehrers Bernhard Salamonowicz.

Von meinem 6. bis 10. Lebensjahre besuchte ich die dortige Volksschule. Im Jahre 1920 zog ich mit meinen Eltern nach Kattowitz und kam dort auf die Oberrealschule, die ich nach Beendigung der Obertertia im Juli 1926 verließ. Ich trat dann als Lehrling in eine Kattowitzer Eisengroßhandlung ein. Seit dem August 1928 bereitete ich mich in Frankfurt am Main auf die Reifeprüfung vor und legte diese im Frühjahr 1931 als Nichtschüler vor dem Kasseler Provinzialschulkollegium ab.

Nachdem ich in Frankfurt 1 Semester die dortige Universität bezogen hatte, ließ ich mich im Oktober 1931 an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität immatrikulieren und beschäftigte mich in der Hauptsache mit philosophischen Studien, daneben mit alttestamentlicher Wissenschaft und Geschichte. Die Promotionsprüfung legte ich am 27. Juni 1935 an der Universität Berlin ab.

Vorlesungen habe ich bei folgenden Herren Professoren gehört: Baumgardt, Bertholet, Dessoir, Nicolai Hartmann, Hoetsch, Paul Hofmann, Wolfgang Köhler, Heinrich Maier, Eduard Spranger, Titius, Wolfgang Windelband.

Den Herren Professoren Hofmann und Spranger schulde ich besonderen Dank für philosophische Unterweisung, wissenschaftliches Vorbild und immer bereites, teilnehmendes Interesse.